R. P. Édouard HUGON

CELE 24 DE TEZE TOMISTE

PRINCIPII DE FILOSOFIE

Adevărul de Veacuri

© Adevărul de Veacuri, 2026

Traducere în limba română © Robin Caramaschi, 2026

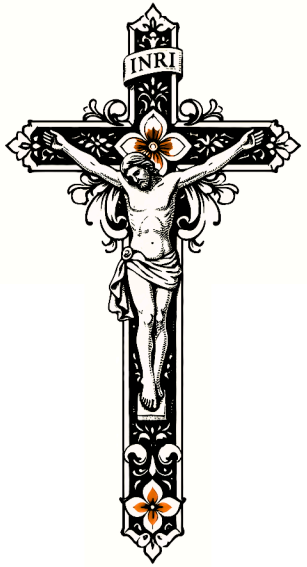
*Textul original al lucrării **Les Vingt Quatre Theses Thomistes**, publicată în 1914 de R. P. Édouard Hugon, O.P. (1867–1929), aparține domeniului public.*

Prezenta ediție constituie o traducere originală în limba română, realizată după ediții franceze conforme tradiției catolice preconciliare, și este protejată conform legislației în vigoare privind drepturile de autor asupra traducerilor.

Reproducerea fragmentelor scurte este permisă numai cu menționarea sursei.

Editura: Adevărul de Veacuri — adevaruldeveacuri.ro

ADEVĂRUL DE VEACURI


INRI

R. P. Édouard Hugon, O.P. (1867–1929)

a fost un călugăr dominican francez, filosof și teolog, una dintre marile figuri ale renașterii tomiste de la începutul secolului al XX-lea. Profesor de teologie dogmatică la Colegiul Pontifical Angelicum din Roma, din 1909 până la moartea sa, membru al Academiei Romane „Sfântul Toma de Aquino" și colaborator al reînnoirii doctrinare promovate de Sfântul Pius al X-lea, el și-a consacrat activitatea didactică expunerii și apărării filosofiei și teologiei Sfântului Toma.

A contribuit îndeosebi la elaborarea celor Douăzeci și patru de teze tomiste, aprobate în 1914 de Sacra Congregație a Studiilor ca exprimând principiile fundamentale ale doctrinei Sfântului Toma. Ulterior, le-a oferit o expunere sistematică în lucrarea sa Cele douăzeci și patru de teze tomiste. Autor al numeroase tratate de filosofie și teologie, Părintele Hugon rămâne unul dintre reprezentanții cei mai de seamă ai tomismului roman tradițional din epoca sa.

Cuprins

SCRISOARE
A SANCTITĂȚII SALE BENEDICT AL XV-LEA 14

SCRISOARE
A EMINENȚEI SALE CARDINALUL BISLETI 17

SCRISOARE
A SANCTITĂȚII SALE PIUS AL XI-LEA 19

SCRISOARE
A EMINENȚEI SALE CARDINALUL BISLETI 22

PREFAȚĂ 25

PARTEA ÎNTÂI
ONTOLOGIA SFÂNTULUI TOMA 29

CAPITOLUL I
PUTEREA ȘI ACTUL 30

CAPITOLUL II
ESENȚA ȘI EXISTENȚA 39

CAPITOLUL III

SUBSTANȚA ȘI ACCIDENTELE 50

CAPITOLUL IV
APLICAȚII LA ORDINEA NATURALĂ ȘI LA ORDINEA SUPRANATURALĂ 61

I. Punctele fundamentale ale doctrinei Sfântului Toma despre accidente și aplicarea la ordinea naturală 62

II. Teoria supranaturalului — Diferitele sisteme și soluția Sfântului Toma, întemeiată pe doctrina accidentelor 67

III. Organismul supranatural în sinteza tomistă a accidentelor 74

PARTEA A DOUA
COSMOLOGIA SFÂNTULUI TOMA 77

CAPITOLUL I
MATERIA ȘI FORMA 78

I. Problema 79

II. Existența unui principiu material 81

III. Existența unui principiu formal 82

IV. Ceea ce este dobândit în mod definitiv 84

CAPITOLUL II
CANTITATEA 89

CAPITOLUL III
PRINCIPIUL INDIVIDUAȚIEI 93

CAPITOLUL IV
LOCUL 98

CAPITOLUL V
APLICAȚIE LA RESPINGEREA TEOSOFISMULUI 102

PARTEA A TREIA
BIOLOGIA ȘI PSIHOLOGIA SFÂNTULUI TOMA 108

CAPITOLUL I
PRINCIPIUL VIEȚII ORGANICE ȘI AL VIEȚII SENSITIVE 109

I. Adevărata noțiune a vieții 110
II. Principiul vieții 113

CAPITOLUL II
SUFLETUL OMENESC: NATURA, ORIGINEA ȘI DESTINUL SĂU 120

I. Spiritualitatea sufletului 121
II. Originea prin creație 123
III. Momentul în care sufletul este creat 125
IV. Dovezile nemuririi 127

CAPITOLUL III
UNIREA SUFLETULUI CU TRUPUL 131

I. Unitatea de natură și de persoană în om 132
II. Documentele ecleziastice 134
III. Un singur suflet 136
IV. O singură formă 138
V. Ființa comunicată de suflet 140

CAPITOLUL IV
FACULTĂȚILE 142
I. Distincția reală 143
II. Emanația facultăților 145
III. Diviziunile principale 146
IV. Subiectul facultăților 148
V. Independența spiritului 150

CAPITOLUL V
TEORIA CUNOAȘTERII — OBIECTUL SPIRITULUI OMENESC 151
I. Cunoașterea și imaterialitatea 152
II. Obiectul adecvat și obiectul propriu 154

CAPITOLUL VI
ORIGINEA IDEILOR NOASTRE 158
I. Factorul sensibil 159
II. Partea spiritului 161
III. Abstracția și iluminarea 163

CAPITOLUL VII
MODUL NOSTRU DE A CUNOAȘTE 165
I. Cunoașterea universalului 166
II. Cunoașterea singularilor 167
III. Cunoașterea sufletului și a obiectelor superioare 169

CAPITOLUL VIII
VOINȚA ȘI LIBERUL ARBITRU 172
I. Voința și inteligența 173

II. Cum se îndreaptă voința către binele universal 174
III. Cum se îndreaptă ea către bunurile particulare 175
IV. Analiza alegerii 177

PARTEA A PATRA
TEODICEEA SFÂNTULUI TOMA 181

CAPITOLUL I
DEMONSTRAREA EXISTENȚEI DUMNEZEIEȘTI 182
I. Prima teorie care trebuie înlăturată 184
II. Teoria opusă 186
III. Cum se exercită puterea noastră naturală de a-L cunoaște pe Dumnezeu 189
IV. Se poate admite ignoranța invincibilă despre Dumnezeu? 193

CAPITOLUL II
CELE CINCI DOVEZI TOMISTE 199
I. Expunerea primei dovezi 200
II. Expunerea celei de-a doua dovezi 203
III. Expunerea celei de-a treia dovezi 204
IV. Expunerea celei de-a patra dovezi 206
V. Expunerea celei de-a cincea dovezi 208

CAPITOLUL III
ESENȚA DUMNEZEIASCĂ 212

CAPITOLUL IV
COMPLEMENTE TEOLOGICE ASUPRA NATURII ȘI

ATRIBUTELOR LUI DUMNEZEU 217
I. Rezumatul învățăturilor Scripturii și ale Părinților 218
II. Rezumatul învățăturilor Bisericii 220
III. Noțiunea atributelor dumnezeiești 225
IV. În Dumnezeu nu există distincție reală între substanță și atribute 226
V. Folosul și necesitatea de a distinge în spiritul nostru natura dumnezeiască și atributele Sale 228
VI. Infinitatea lui Dumnezeu 230
VII. Imensitatea lui Dumnezeu 232
VIII. Veșnicia lui Dumnezeu 237
IX. Imuabilitatea lui Dumnezeu 241
X. Celelalte atribute ale lui Dumnezeu: Înțelepciunea și Puterea, Sfințenia și Dreptatea, Bunătatea și Milostivirea 244
XI. Concluzie: Perfecțiunea lui Dumnezeu 247

CAPITOLUL V
ȘTIINȚA LUI DUMNEZEU 249
I. Existența unei științe în Dumnezeu 249
II. Dumnezeu este El Însuși primul obiect al științei Sale 250
III. Știința lui Dumnezeu se întinde asupra a tot ceea ce există în afara Lui 251
IV. Dumnezeu cunoaște din toată veșnicia și cu certitudine absolută toate lucrurile viitoare, chiar și pe acelea care purced din libertatea creaturilor 254
V. Dumnezeu cunoaște cu certitudine viitoarele condiționate 257
VI. Prestiința dumnezeiască nu aduce nicio atingere

libertății create 260

CAPITOLUL VI
VOINȚA LUI DUMNEZEU 263

I. Voința se află în Dumnezeu în chip desăvârșit 263

II. Voința lui Dumnezeu este în chip suveran liberă față de tot ceea ce nu este El însuși 264

III. Voința lui Dumnezeu cu privire la mântuirea oamenilor 268

CAPITOLUL VII
PROVIDENȚA LUI DUMNEZEU 273

I. Noțiunea Providenței. Erorile 273

II. Existența unei Providențe universale 275

III. Providența și problema răului potrivit doctrinei catolice 277

CAPITOLUL VIII
PREDESTINAȚIA ȘI REPROBAREA 283

I. Noțiunea și existența Predestinației 283

II. Efectele Predestinației 288

III. Reprobarea: erorile și credința catolică 289

IV. Gratuitatea Predestinației și dreptatea Reprobării: ceea ce este sigur și ceea ce se discută în mod liber 292

CAPITOLUL IX
RAPORTURILE LUI DUMNEZEU CU LUMEA 297

I. Dumnezeul personal 298

II. Originea lumii prin creație 299

III. Incomunicabilitatea puterii creatoare 302

IV. Mișcarea dumnezeiască 304
V. Concluzie 307

Nihil obstat :

Die 13 novembris 1926.

Fr. Ceslaus M. Pahan-Segond, O. P., S. Th. Mag.

Fr. Reginaldus Garrigou-Lagrange, O. P., S. Th. Mag.

Imprimatur :

Romae, 15 novembris 1926.

Fr. Bonaventura Garcia Paredes,

Magister Generalis, O. F. P.

Imprimatur :

Parisiis, die 2 septembris 1922.

E. Adam,

v. g.

SCRISOARE

A SANCTITĂȚII SALE BENEDICT AL XV-LEA

Către iubitul Nostru Fiu Édouard Hugon, religios dominican, doctor şi profesor de teologie la Colegiul Angelicum din Roma.

BENEDICT AL XV-LEA, PAPĂ

Iubite Fiu,
Salutare şi Binecuvântare Apostolică.

Sfânta şi mântuitoarea obligaţie ce se impune şcolilor catolice în care tineretul sanctuarului este format în ştiinţa filosofiei şi a teologiei este aceea de a-l lua drept maestru suprem pe Sfântul Toma de Aquino. Tot ceea ce, în această privinţă, a fost statornicit cu atâta înţelepciune de Predecesorii Noştri, îndeosebi de Leon al XIII-lea şi Pius al X-lea, de fericită memorie, trebuie păstrat şi observat în chip neştirbit.

Dar socotim că este, de asemenea, o lucrare foarte potrivită vremurilor aceea de a-l scoate, ca să spunem astfel, pe Doctorul Angelic din incinta Școlii, pentru a-i îngădui să-și răspândească lumina în afară și să reverse lumina aproape dumnezeiască a geniului său asupra tuturor celor care voiesc să aprofundeze religia noastră. Este sigur că moderniștii n-au putut să se îndepărteze atât de mult de credință și să rătăcească în atâtea păreri felurite decât pentru că au nesocotit principiile și doctrina Sfântului Toma.

De aceea, ați avut un gând ales expunând, sub călăuzirea unui asemenea maestru, adevărurile credinței creștine și cele mai auguste mistere ale noastre, mai ales spre folosul laicilor, întrebuințând un fel de a scrie potrivit minților care nu s-au putut iniția în studiile și metodele folosite în școli.

Ne bucurăm că volumele voastre, în care ați cuprins aproape întreg ansamblul teologiei, dobândesc, în aprecierea judecătorilor competenți, un deplin succes datorită meritului lor deosebit, care este, pe de o parte, acela de a lumina și apăra dogmele mântuirii, iar, pe de altă parte, de a trezi sentimentele evlavioase ale religiei. Precum nu există adevărată evlavie decât aceea care înflorește după ce s-a hrănit, ca să spunem astfel, din rădăcina teologiei sănătoase, tot astfel este o însușire de seamă a cărților teologice aceea de a aprinde în cititori iubirea de evlavie. Ne este foarte plăcut să vă putem aduce această laudă, exprimând dorința ca lucrarea voastră să fie de folos unui mare număr de suflete.

Iar voi, iubite Fiu, pe lângă roadele îmbelșugate ale lucrării voastre, așteptați încă de la Dumnezeu răsplata cea preaîmbelșugată. Ca zălog

al acestor favoruri și ca mărturie a părinteștii Noastre bunăvoințe, vă acordăm, cu toată dragostea, Binecuvântarea Apostolică.

Dat la Roma, lângă Sfântul Petru, la 5 mai 1916, în al doilea an al Pontificatului Nostru.

BENEDICT AL XV-LEA, Papă.

SCRISOARE

A EMINENȚEI SALE CARDINALUL BISLETI

Eminența Sa Cardinalul Bisleti, Prefect al Sacrei Congregații a Seminariilor și Universităților, a binevoit să încurajeze și să laude studiile teologice ale P. Hugon asupra misterelor mântuirii.

Sacra Congregație
a Seminariilor și Universităților

Roma, 11 aprilie 1916.

PREACUCERNICE PĂRINTE,

Cu o deosebită mulțumire și sinceră recunoștință am primit lucrările dumneavoastră de teologie... Mă alătur laudelor atât de bine meritate pe care atâtea persoane competente le-au adus scrierilor dumneavoastră și laud, la rândul meu, nobila dumneavoastră inițiativă de a răspândi această expunere a principalelor adevăruri catolice, așa

cum a făcut-o, cu o inteligență mai degrabă îngerească decât omenească, marele Doctor de Aquino. N-ar putea exista o inițiativă nici mai frumoasă, nici mai rodnică decât a dumneavoastră.

Dacă doctrina Sfântului Toma ar fi mai cunoscută și mai bine urmată, eroarea n-ar izbuti atât de ușor să se strecoare în atâtea suflete imprudente, iar Biserica n-ar avea de deplâns defecțiuni atât de dezastruoase. Acesta este marele adevăr pe care îl exprima deja Inocențiu al VI-lea și pe care Leon al XIII-lea l-a reamintit foarte potrivit în Enciclica *Æterni Patris*: „Doctrina acestui sfânt are, mai mult decât toate celelalte — exceptând doctrina canonică — proprietatea termenilor, măsura celor ce trebuie spuse și adevărul sentințelor; astfel încât oricine s-a ținut de ea nu s-a abătut niciodată de la calea adevărului, iar oricine a atacat-o a fost întotdeauna socotit suspect de eroare."

Reînnoindu-vă toate felicitările mele, mă declar încă o dată,

al Paternității Voastre,
preadevotatul slujitor,

GAETANO, Card. BISLETI,
Prefect.

SCRISOARE

A SANCTITĂȚII SALE PIUS AL XI-LEA

Către iubitul Nostru Fiu Édouard Hugon,
din Ordinul Fraților Predicatori

PIUS AL XI-LEA, PAPĂ

Iubite Fiu,
Salutare și Binecuvântare Apostolică.

Am primit volumele pe care ni le-ați oferit de curând în dar, intitulate *Tractatus dogmatici* (**Tratate dogmatice**), rod cu adevărat remarcabil al spiritului vostru; și, pe măsură ce le-am parcurs, atât cât Ne-au îngăduit ocupațiile Noastre, am constatat că, dacă scrierile voastre au fost cinstite de Predecesorii Noștri cu o recomandare deosebită, ele merită de asemenea o mărturie de laudă din partea Noastră.

Când ați publicat *Cursus Philosophiae Thomisticae* (**Curs de filosofie tomistă**), Pius al X-lea, de sfântă memorie, lăuda cu tărie atât doctrina autentică a Sfântului Toma, cât și bogăția și ordinea materiilor și

limpezimea expunerii. Nu ignorăm că Predecesorul Nostru nemijlocit vă felicita pentru că ați expus într-un stil potrivit misterele mântuirii, punându-le la îndemâna credincioșilor și făcând, cu multă potrivire, ca științele sacre să slujească progresului evlaviei.

Să știți că și Noi, iubite Fiu, aprobăm pe deplin tratatele voastre, alcătuite sub forma unui comentariu asupra principalelor chestiuni ale *Summei* Sfântului Toma, în care explicați teologia spre folosul studenților.

Aceasta Ne este cu atât mai plăcut cu cât ați pus deja în practică regulile pe care Noi înșine le prescriam în Scrisoarea Noastră Apostolică adresată Cardinalului Prefect al Sacrei Congregații a Seminariilor și Universităților. Urmați în ele, după cum recomandam, nu numai metoda, ci și doctrina și principiile Sfântului Toma; și, acordând teologiei numite pozitive partea ce i se cuvine, ați pus-o pe aceasta din urmă în slujba scolasticii, astfel încât aceasta, precum se cuvenea, să ocupe primul loc. Lucrarea voastră nu este, așadar, o înșiruire sterilă a dogmelor, ci un adevărat corp de doctrină, alcătuit din principii și concluzii.

Ne este plăcut să lăudăm în ea și claritatea fondului și a expunerii, precum și grija pe care o aveți de a sugera, când se ivește prilejul, considerațiile potrivite care pot aprinde în sufletul cititorului flăcările evlaviei.

Continuați, așadar, cu tărie, să expuneți prin cuvânt și prin scris, potrivit spiritului Sfântului Toma, doctrinele sacre tinerilor care se pregătesc pentru preoție; și, pentru ca vreme îndelungată și cu rod să puteți împlini această misiune, ca zălog al binefacerilor înțelepciunii

cerești și ca mărturie a Părinteștii Noastre Iubiri, vă acordăm, iubite Fiu, cu toată dragostea în Domnul, Binecuvântarea Apostolică.

Dat la Roma, lângă Sfântul Petru, în ziua de 25 februarie 1923, în al doilea an al Pontificatului Nostru.

PIUS AL XI-LEA, Papă.

SCRISOARE

A EMINENȚEI SALE CARDINALUL BISLETI

Către R. P. Édouard Hugon, pentru recomandarea cursului său de teologie

Sacra Congregație
a Seminariilor și Universităților

Roma, 5 iulie 1922.

PREACUCERNICE PĂRINTE,

Amabilul omagiu pe care mi l-ați făcut oferindu-mi tratatele dumneavoastră dogmatice îmi dă un nou și plăcut prilej de a vă exprima vie recunoștință și de a vă prezenta cele mai sincere felicitări.

Fiu devotat și credincios al marelui Patriarh care, potrivit fericitei expresii a lui Dante, a fost o strălucire a luminii heruvimilor,

întrebuințați toate puterile și toate darurile pe care Domnul vi le-a împărțit din belșug pentru răspândirea adevărului, a acelui adevăr despre care Isus a spus: „Adevărul vă va face liberi" (Ioan VIII, 32).

După ce ne-ați dăruit un măreț *Curs de filosofie scolastică*, atât de mult lăudat de Suveranul Pontif Pius al X-lea și atât de prețuit de învățați, ne prezentați acum patru volume de tratate teologice, care constituie începutul unui comentariu asupra principalelor chestiuni dogmatice cuprinse în *Summa* Îngerului Școlii.

Este un comentariu limpede, profund și precis și este totodată o completare, deoarece ați unit în chip armonios partea scolastică a chestiunilor cu partea pozitivă, pe care Sfântul Toma o presupunea, dar pe care studenții noștri nu o presupun; și ați înfăptuit această armonie potrivit criteriului indicat de Pius al X-lea, când a spus: „Trebuie să se dea teologiei pozitive mai multă însemnătate decât în trecut, dar în așa fel încât scolastica să nu sufere nicio vătămare" (*Enciclica Pascendi*). Se dobândește astfel un întreg desăvârșit, iar spiritele tuturor timpurilor găsesc deplină satisfacție pentru exigențele lor legitime.

În vreme ce Îl rog pe Domnul să vă adauge noi haruri și noi puteri, pentru ca să le întrebuințați spre binele sufletelor, îmi exprim dorința ca volumele dumneavoastră să contribuie în chip eficace la răspândirea doctrinei Maestrului Angelic, doctrină pe care Biserica și-a însușit-o și care a slujit și va sluji întotdeauna la apărarea adevărului și la nimicirea erorii.

Cu o deosebită stimă, Preacucernice Părinte, mă declar încă o dată devotatul dumneavoastră slujitor,

GAETANO, Card. BISLETI, Prefect.

Către Preacucernicul Părinte **ÉDOUARD HUGON, O.P.**
Vice-Regent al Colegiului Angelicum, Roma.

PREFAȚĂ

Se știe că Suveranul Pontif Pius al X-lea, prin *Motu Proprio* din 29 iunie 1914, prescrisese ca în toate școlile de filosofie să fie predate și ținute cu sfințenie principiile și marile teze ale doctrinei Sfântului Toma de Aquino, *Principia et pronuntiata majora* (**principiile și tezele principale**), iar în centrele de studii teologice, *Summa Theologica* să fie cartea de text.

Maeștri din diferite Institute au propus Sacrei Congregații a Studiilor anumite teze pe care ei înșiși aveau obiceiul să le predea și să le apere, ca fiind formulate în conformitate cu principiile cele mai importante ale Sfântului Doctor, îndeosebi în ceea ce privește metafizica.

Sacra Congregație, după ce a examinat cu grijă tezele în chestiune și le-a supus Sfântului Părinte, a răspuns, din porunca Sanctității Sale, că ele cuprind în chip vădit principiile și marile teze ale doctrinei Sfântului Doctor.

Aceste teze, în număr de douăzeci și patru, exprimă, așadar, cu exactitate acele *principia et pronuntiata majora* (**principii și teze principale**) pe care *Motu Proprio* poruncea să fie urmate cu sfințenie.

După moartea lui Pius al X-lea, au fost înaintate îndoieli Sacrei Congregații a Seminariilor și Universităților. În urma a două reuniuni plenare, în februarie 1916, la care a asistat Cardinalul Mercier, chemat la Roma în plin război de către Papă, care voia să-i cunoască părerea, Sacra Congregație a hotărât că *Summa Theologica* trebuie să fie cartea de text pentru partea scolastică și că cele douăzeci și patru de teze trebuie să fie propuse ca norme directoare pe deplin sigure, *proponantur veluti tutae normae directivae* (**să fie propuse ca norme directoare sigure**). În audiența acordată Secretarului Sacrei Congregații, la 25 februarie 1916, Benedict al XV-lea a confirmat, prin suprema sa autoritate, hotărârea Cardinalilor, care a fost făcută publică chiar în ziua sărbătorii Sfântului Toma, la 7 martie 1916.

În 1917, Benedict al XV-lea aprobă și promulgă Codul de Drept Canonic, care cuprinde nu simple sfaturi, ci legi. Se impune, așadar, profesorilor, prin lege, să trateze în toate privințele studiile filosofiei raționale și ale teologiei, precum și formarea elevilor în aceste științe, potrivit metodei, doctrinei și principiilor Doctorului Angelic și să se țină cu sfințenie de acestea: *Philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem professores omnino pertractent ad Angelici Doctoris rationem, doctrinas et principia eaque sancte teneant* (**Profesorii să trateze întru totul studiile filosofiei raționale și ale teologiei, precum și formarea elevilor în aceste discipline, potrivit metodei, doctrinelor și principiilor Doctorului Angelic, și să le păstreze cu sfințenie**).

Se vor fi remarcat cele trei lucruri care sunt indicate atât de limpede: metoda, *rationem* (**metoda**); doctrina însăși, *doctrinam* (**doctrina**); principiile care trebuie să-i călăuzească pe maeștri și pe elevi, *principia* (**principiile**). Nu este îngăduit să se abată de la ele; trebuie să le

urmeze cu sfințenie, *eaque sancte teneant* (**și să le păstreze cu sfințenie**).

Printre izvoarele pe care le indică, Codul semnalează decretul Sacrei Congregații care aprobă cele douăzeci și patru de teze ca *pronuntiata majora* (**teze principale**) ale Sfântului Toma. Aceste douăzeci și patru de teze reprezintă, așadar, într-adevăr doctrina și principiile pe care Codul, ca și Pius al X-lea, prescrie să fie urmate cu sfințenie.

Același Benedict al XV-lea, în cursul unei audiențe particulare pe care a binevoit să mi-o acorde, mi-a recomandat să comentez aceste teze și să le pun în lumină, făcându-le să strălucească în adevărul lor obiectiv. Dacă nu înțelegea să le impună asentimentului interior, cerea totuși ca ele să fie propuse drept **doctrina preferată de Biserică**: aceasta era expresia pe care o repeta cu vădită mulțumire.

Noul Pontif, Pius al XI-lea, care a fost odinioară unul dintre primii doctori ai Academiei Romane a Sfântului Toma de Aquino, a binevoit, la rândul său, să încurajeze aceste studii.

Pentru a răspunde acestor dorințe ale Papilor, am încercat să dau fiecăreia dintre teze un comentariu scurt și substanțial, care să evite orice polemică și să tindă numai la expunerea doctrinei cu seninătate, claritate și precizie.

Ansamblul acestor propoziții constituie un adevărat compendiu al întregii filosofii: se pornește de la culmile ontologiei, pentru a coborî apoi la problemele filosofiei naturale, iar, după ce se concentrează doctrina psihologică, se urcă din nou până la Dumnezeu, Ființa primă și Primul Motor.

Studiul nostru se va reduce, așadar, la următoarele puncte:

I. Ontologia Sfântului Toma, tezele I-VII.
II. Cosmologia Sfântului Toma, tezele VIII-XII.
III. Biologia și Psihologia Sfântului Toma, tezele XIII-XXI.
IV. Teodiceea Sfântului Toma, tezele XXII-XXIV.

A fost necesar să ne restrângem, pentru a rămâne în cadrul tezelor. Totuși, pentru a arăta mai limpede armonia doctrinelor tomiste, am semnalat, când s-a ivit prilejul, diferitele aplicații la ordinea supranaturală și am adăugat câteva completări teologice la Teodicee, pentru ca tratatul despre Dumnezeu să aibă amploarea ce i se cuvine.

Îndrăznim să sperăm că această modestă lucrare, dorită de asemenea de episcopi și de membri ai Sacrului Colegiu, va fi de folos nu numai studenților ecleziastici, ci tuturor persoanelor doritoare să se inițieze în această filosofie mereu vie, *philosophia perennis* (**filosofia perenă**), pe care Biserica nu încetează să o recomande. Ea poate sluji drept pregătire și introducere la tratatele noastre teologice despre Mistere, editate de librăria P. Téqui și cărora publicul catolic le-a făcut o primire atât de favorabilă.

Succesul primelor ediții ale acestui mic volum este pentru noi o adevărată încurajare și, de pe acum, o răsplată.

PARTEA ÎNTÂI
ONTOLOGIA SFÂNTULUI TOMA

CAPITOLUL I
PUTEREA ȘI ACTUL

TEZA I

„Potentia et actus ita dividunt ens, ut quidquid est vel sit actus purus, vel ex potentia et actu tamquam primis atque intrinsecis principiis necessario coalescat.
(Puterea și actul împart ființa astfel încât tot ceea ce este fie să fie act pur, fie să fie alcătuit în mod necesar din putere și act, ca din principii prime și intrinseci.)”

Aceste noțiuni sunt cele mai universale din filosofie și se întemeiază pe experiență și pe simțul comun.

Printre lucrurile pe care ni le atestă simțul comun, sunt unele care pot fi și încă nu sunt, iar altele care sunt deja. Ceea ce poate fi este în putere; ceea ce este deja este în act: copilul de o zi este filosof în

putere; scriitorul care tocmai a publicat un tratat de metafizică este filosof în act; marmura poate deveni o frumoasă statuie a Fecioarei, ea este statuie în putere; dalta artistului a scos din ea capodopera, marmura este statuie în act; candidatul la mandatul legislativ este deputat în putere, alesul este deputat în act.

Astfel, puterea și actul se explică și se definesc prin raporturile lor reciproce: puterea este ca o capacitate, o schiță, un început; actul este împlinirea; puterea este tot ceea ce cere să fie desăvârșit, actul este perfecțiunea sau ceea ce o conferă.

Aristotel definește puterea: principiul de a lucra sau de a primi. Prin principiu nu se înțelege o simplă posibilitate sau o pură lipsă de repugnanță față de existență, ci o capacitate reală într-un subiect real. Simpla posibilitate se numește putere logică sau obiectivă; capacitatea reală este o putere subiectivă. Focul este un principiu de a lucra, producând căldura; apa este un principiu de a primi, întrucât primește căldura de la foc. Puterea de a lucra este activă, puterea de a primi este pasivă. Și una, și cealaltă sunt reale și sunt principii ale actului: cea dintâi este principiul din care emană actul; cea de-a doua, principiul în care actul este primit. Cea de-a doua este imperfectă, fiindcă a primi presupune lipsă; cea dintâi este, în sine, perfecțiune, fiindcă, pentru a lucra, trebuie să posezi deja actul pe care îl dai. De aici acest adagiu al Sfântului Toma: în măsura în care ceva este în act și desăvârșit, în aceeași măsură este principiu activ: *unumquodque secundum quod est actu et perfectum, secundum hoc est principium activum alicujus* (**orice lucru, în măsura în care este în act și desăvârșit, în aceeași măsură este principiu activ al unui lucru**). Cea de-a doua este, așadar, numai putere; cea dintâi este deja un act din care derivă

operația sau efectul; de aceea, cea de-a doua repugnă lui Dumnezeu, dar nu și cea dintâi.

Despre cea din urmă este vorba îndeosebi în teza de față.

Cel care primește era lipsit de o perfecțiune; dobândind-o, el a trecut dintr-o stare în alta: așadar, s-a schimbat. De unde urmează că puterea este principiul schimbării, al mutației sau al mișcării, căci a se schimba înseamnă a trece prin mișcare dintr-o stare în alta. Și, întrucât subiectul nu-și poate da niciodată ceea ce nu are, trebuie să primească această mutație de la altul, care, pentru a-l face să treacă la o condiție nouă, trebuie el însuși să fie în act și, prin urmare, distinct de cel pe care îl mișcă.

Se vede, așadar, că ideea de putere sugerează aceea de mobil, iar ideea de act o implică pe aceea de motor.

Și tocmai realitatea mișcării ne convinge că puterea și actul nu sunt simple concepții ale minții. În Antichitate, școala din Elea nega realitatea puterii pasive; în vremea noastră, partizanii lui F. Herbart și idealiștii exagerați par să o confunde cu pura posibilitate. Faptele cele mai tangibile îi dezmint strălucit și pe unii, și pe ceilalți. Natura întreagă este teatrul mișcării; minunile mecanicii moderne și progresele industriei omenești proclamă, odată cu realitatea mișcării, realitatea puterii și a actului. Oxigenul și hidrogenul, înainte de a fi unite, nu erau apă, iar apa nu a fost scoasă din nimic; ele erau, așadar, apa în putere reală; sămânța nu era planta și, cu toate acestea, planta a ieșit realmente din sămânță; embrionul nu era copilul, copilul nu era eroul care tocmai a câștigat bătălia și, totuși, a existat o trecere reală dintr-o stare în alta. Exista, așadar, capacitatea sau puterea reală de a

evolua astfel; a fost nevoie, de asemenea, de o energie, de o activitate, într-un cuvânt, de un act, pentru a realiza trecerea. Prin urmare, a nega realitatea puterii și a actului înseamnă a nega realitatea vieții, a progresului în omenire, a nega experiența, a se nega pe sine însuși, a nega universul și simțul comun.

Suntem astfel conduși, puțin câte puțin, să înțelegem întinderea axiomei care constituie prima teză aprobată de Sacra Congregație: „Puterea și actul împart ființa astfel încât tot ceea ce este fie să fie act pur, fie să fie în mod necesar alcătuit din putere și act, ca din principii prime și intrinseci."

Act pur înseamnă acela care nu este nicidecum amestecat cu puterea. Or, actul poate fi amestecat în două feluri. Sau pentru că este primit într-o putere, precum sufletul în trup, voința în suflet, virtutea în voință; sau pentru că primește un act ulterior; astfel, esența îngerească nu este primită într-un trup, dar primește existența, primește facultăți, primește operații; și, tocmai pentru că primește sau poate primi, ea este în putere față de aceste perfecțiuni pe care le așteaptă ca pe încununarea sa. Actul pur este, așadar, acela care nu este primit și, prin urmare, nu are nicio limitare în jos; și care nu poate primi nimic și, prin urmare, nu are nicio limitare în sus. El nu poate, așadar, nici să piardă, nici să dobândească; nu comportă nici părți, nici diviziune, nici schimbare. Pentru că este act, este perfecțiune; pentru că este pur, exclude orice element străin, este în întregime el însuși și în întregime neschimbător și desăvârșit. Numele său este acela pe care îl rostește orice suflet creștin prin fire: este Dumnezeu, binecuvântat în vecii vecilor.

În afara lui Dumnezeu, orice ființă este amestecată, deoarece este schimbătoare, capabilă să piardă și să dobândească: există, așadar, în ea elementul potențial, care este tocmai termenul sau perfecțiunea de care celălalt are nevoie. Puterea și actul sunt astfel principiile prime și necesare din care este constituită orice ființă schimbătoare: este cu neputință să concepem altele mai universale și mai intime subiectului. De aceea ele sunt numite, cu deplină dreptate, *primis atque intrinsecis principiis* (**principii prime și intrinseci**).

Aceasta este prima mare diviziune a ființei: puterea este asemenea genului, principiul determinabil; actul este asemenea diferenței, principiul determinant.

Sfântul Toma adaugă că puterea și actul împart, de asemenea, orice gen de ființă: *omne ens et omne genus entis* (**orice ființă și orice gen de ființă**), adică această compoziție de putere și act este comună tuturor categoriilor, substanței ca și accidentului, astfel încât ființa substanțială este alcătuită în mod necesar din putere substanțială și act substanțial, iar ființa accidentală este alcătuită în mod necesar din putere accidentală și act accidental. Puterea fiind schița și începutul, iar actul, termenul și împlinirea, amândouă trebuie să se adapteze, să se potrivească, să se măsoare și să se unească strâns pentru a forma un singur întreg. Este limpede că nu ar exista adaptare dacă ar aparține unor ordine diferite: o putere substanțială nu poate fi desăvârșită decât printr-un act vrednic de ea, adică substanțial; iar, pe de altă parte, este vădit că o putere pur accidentală nu poate purta un act substanțial: ipoteza se nimicește prin ea însăși.

Aceasta este întinderea axiomei tomiste: *Potentia et actus sunt in eodem genere* (**Puterea și actul sunt în același gen**). Aplicațiile sale sunt

nenumărate: astfel, materia primă, putere substanțială, este desăvârșită prin formă, care este un act substanțial; facultățile noastre, puteri accidentale, sunt desăvârșite prin actele accidentale, care sunt operațiile. Acest principiu ne furnizează, așadar, argumentul decisiv pentru a demonstra distincția reală dintre suflet și facultățile sale: întrucât actul, adică operația noastră, este accidental, puterea din care el purcede nemijlocit nu poate fi substanțială. Trebuie, prin urmare, să conchidem că substanța creată nu operează direct și nemijlocit prin ea însăși, ci prin accidente sau facultăți realmente distincte de ea. Vom reveni asupra acestei chestiuni cu prilejul tezei a XVII-a; dar trebuia semnalată încă de acum această aplicație, care face deja să se vadă bogăția primului axiome.

A doua teză îl va preciza, amintind că actul este prin sine însuși nelimitat și infinit și că limita și multiplicitatea provin din putere.

TEZA II

„Actus, utpote perfectio, non limitatur nisi per potentiam, quae est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem non nisi illimitatus et unicus existit; ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem.

(Actul, întrucât este perfecțiune, nu este limitat decât prin putere, care este o capacitate de perfecțiune. Prin urmare, în ordinea în care actul este pur, el nu poate exista decât nelimitat

și unic; iar acolo unde este finit și multiplu, intră într-o adevărată compoziție cu puterea.)"

Explicațiile date cu privire la prima teză sunt suficiente pentru a o face înțeleasă pe aceasta. Actul, prin sine însuși, nu spune decât perfecțiune; limita, dimpotrivă, este imperfecțiune, lipsă, privațiune. Așadar, în ordinea în care ființa este act, ea este perfecțiune și, prin urmare, fără limită și fără lipsă. Dacă este mărginită, aceasta nu provine din ea însăși, căci perfecțiunea nu poate da naștere imperfecțiunii; aceasta provine de la altceva, care este cauza limitei, tocmai pentru că nu este perfecțiunea, ci o simplă capacitate de perfecțiune, adică puterea. Când ființa este în întregime act sau act pur, ea este în întregime perfecțiune și, prin urmare, fără lipsă, fără hotar, nelimitată și infinită.

Or, din clipa în care este infinită, ea este în mod necesar unică. Într-adevăr, dacă ar exista două realități infinite realmente distincte, ar trebui să existe în una dintre ele o anumită realitate care nu s-ar afla în cealaltă și în virtutea căreia ele s-ar deosebi între ele. Această realitate care le-ar diferenția ar fi, în mod vădit, o perfecțiune. Prin urmare, una dintre cele două ar poseda o perfecțiune care ar lipsi celeilalte. Dar a fi lipsit de o perfecțiune înseamnă a fi lipsit de plenitudinea ființei, a depinde de limită, a fi oprit de un hotar, a fi supus puterii, a nu mai rămâne act pur și desăvârșit. Astfel, însăși ipoteza actului pur este nimicită dacă acesta încetează să fie nelimitat și unic. Axioma este, așadar, riguroasă și evidentă: *In quo ordine actus est purus, in eodem non nisi illimitatus et unicus existit* (**în ordinea în care actul este pur, el nu poate exista decât nelimitat și unic**).

După cum limita provine din putere, care este, prin natura sa, imperfecțiune și restrângere, tot astfel multiplicitatea nu poate proveni decât din elementul potențial. Prin faptul că o perfecțiune este multiplicată, ea este divizată și, prin urmare, mărginită; ea nu mai este în întregime perfecțiune, nu mai este independentă, ci este primită într-un subiect care o restrânge. Prin urmare, nu poate exista multiplicare a actelor, a perfecțiunilor sau a formelor decât în măsura în care se multiplică subiectele care le primesc: astfel, umanitatea noastră ar rămâne unică dacă nu ar exista subiecte sau indivizi omenești care să o multiplice. Dar aceste subiecte sunt tocmai capacitatea receptivă pe care am numit-o putere.

Pretutindeni, așadar, unde întâlnim finitul și multiplul, întâlnim un act care este primit; întâlnim o capacitate care îl restrânge și îl divide comunicându-l; într-un cuvânt, întâlnim compoziția reală a puterii și a actului. Și astfel partea a doua a axiomei apare la fel de evidentă ca cea dintâi: *Ubi vero est finitus ac multiplex, in veram incidit cum potentia compositionem* (**iar acolo unde actul este finit și multiplu, intră într-o adevărată compoziție cu puterea**).

Experiența zilnică ne arată pretutindeni, în jurul nostru, multiplicitatea și finitul; iar de la aceste realități tangibile ne ridicăm, ca de la efecte la cauză, de la mișcare la Motorul nemișcat, de la finit la Infinit, de la multiplu la Unul, pe care Îl numim Dumnezeu.

Toate acestea vor reieși mai limpede din expunerea pe care o vom face, în cele ce urmează, celor cinci dovezi tomiste ale existenței lui Dumnezeu.

Se vede încă de pe acum fecunditatea acestor principii atât de universale, care constituie culmea metafizicii și care ne dau rațiunea cea mai înaltă a distincției dintre creaturi și Dumnezeu, după cum arată în mod explicit teza a treia.

CAPITOLUL II
ESENȚA ȘI EXISTENȚA

TEZA III

„*Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est simplicissimus; cetera cuncta quae ipsum esse participant, naturam habent qua esse coarctatur, ac tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant.*
(De aceea, în rațiunea absolută a însăși ființei, numai Dumnezeu subzistă, numai El este cu totul simplu; toate celelalte lucruri care participă la ființă au o natură prin care ființa este restrânsă și sunt constituite din esență și existență, ca din principii realmente distincte.)”

Această teză nu este decât o aplicare a doctrinei deja stabilite asupra puterii și actului. Odată admis că Dumnezeu este Actul pur, este vădit

că El este în întregime perfecțiune, în întregime ființă, plenitudinea perfecțiunii și a ființei și, prin urmare, Ființa subzistentă. El nu este restrâns de nicio limită, căci altminteri ar fi supus puterii; nu are egal, căci altminteri I-ar lipsi o perfecțiune pe care ar avea-o acel egal și, prin urmare, este absolut unic; este cu totul simplu, fiindcă este curat de orice amestec și de orice compoziție. Prima parte a tezei, care se referă la Dumnezeu, este astfel suficient demonstrată.

Creatura, dimpotrivă, tocmai pentru că este compusă din putere și act, nu este în întregime ființă sau perfecțiune: ființa este în ea restrânsă și măsurată, prin faptul că nu este subzistentă, ci primită într-un subiect care o divide și o micșorează. Trebuie, așadar, să distingem în ea ceea ce este și ceea prin care este: ceea ce este constituie esența; ceea prin care este constituie existența. Esența este tocmai ceea ce corespunde definiției: astfel, definind omul, indic esența umană. Esențele lucrurilor se înțeleg după modul în care ele se definesc: accidentele, neputând fi definite decât prin raportare la subiectul care le susține, nu au decât o esență incompletă și dependentă; ființele substanțiale, pentru că pot fi definite prin ele însele, au o esență propriu-zisă, iar în ele una și aceeași realitate este deopotrivă esență, substanță și natură. Esența este realitatea primă care așază ființa într-o specie sau într-o ierarhie determinată; substanța este aceeași realitate întrucât există în sine și slujește drept temei accidentelor; natura este aceeași realitate întrucât desemnează izvorul prim din care țâșnește operația spontană. Când substanța este absolut completă, stăpână pe sine și cu totul incomunicabilă, ea se numește supozit sau persoană.

Esența desemnează deja o perfecțiune și, sub acest raport, este un act; dar, în raport cu existența, ea rămâne o putere care are nevoie de încununarea sa. Umanitatea considerată în sine înseamnă o specie

determinată, iar această determinare este o perfecțiune și această perfecțiune este un act; însă acest act cheamă un altul și nu avem realitatea definitivă decât atunci când putem spune: umanitatea există. De aceea existența este numită actualitatea ultimă a oricărei forme, a oricărei realități; nimic nu poate veni după existență, este cu neputință să fie desăvârșită, să i se adauge o perfecțiune care să nu fie deja o existență.

Iată, așadar, cele două principii care constituie ființele în afara lui Dumnezeu: esența, ca putere reală; existența, ca act ultim. Dacă puterea și actul se disting realmente, trebuie să conchidem în același chip la o distincție adevărată între esență și existență.

Această concluzie nu a fost însă admisă de toți scolasticii. Există acord asupra a trei puncte: **1°** în Dumnezeu nu este loc pentru o distincție reală, tocmai pentru că El este Actul pur; **2°** în creaturi există în chip vădit o distincție reală între esența în stare ideală și abstractă și esența concretă și actuală; **3°** există cel puțin o distincție de rațiune între esența actuală și existență. Întreaga problemă se reduce, așadar, la aceasta: este oare esența actuală pusă în realitate prin ea însăși, astfel încât să fie ea însăși actul său de a exista, sau printr-un act distinct de ea și pe care îl numim existență?

Distincția a fost negată de Alexandru de Hales, Durandus, Scotus, nominaliști, Suarez, Vasquez și, în vremea noastră, mai ales de Tongiorgi, Palmieri, Franzelin, Pesch; ea este afirmată nu numai de Sfântul Toma și de întreaga sa școală, ci și de marii reprezentanți ai scolasticii; în vremea noastră, de Sanseverino, cardinalii Pecci, Lorenzelli și Mercier, de Mons. Farges, M. Domet de Vorges etc.; precum și de iluștri scriitori ai Societății lui Isus, școala de la Coimbra,

cardinalul Pallavicini, Silvestru Mauro, Liberatore, Cornoldi, Schiffini, de Maria, de San, Terrien, Remer, Mattiussi, Gény, cardinalul Billot etc.

Apărând această distincție, nu se pretinde că esența și existența ar fi două realități independente sau separabile una de alta, ori produse de Dumnezeu separat și apoi unite; ci se voiește a spune că cea dintâi se deosebește de cea de-a doua precum puterea reală se deosebește de actul real. Nu se face aici decât aplicarea doctrinei fundamentale stabilite în cele dintâi două teze asupra puterii și actului, principii prime și intrinseci ale tuturor celor ce nu sunt act pur, precum și asupra compoziției adevărate sau reale de putere și act în toate ființele schimbătoare sau create. „Există oare ceva între neant și ceea ce există actualmente? Aici este toată chestiunea. Afirmarea sau negarea distincției reale dintre esență și existență este, așadar, în ultimă analiză, o teză în mod absolut și exclusiv solidară cu afirmarea sau negarea realității puterii și a realității sale distincte de act, ireductibile la act, persistente sub act."

Să nu se creadă că este vorba despre o problemă de pură curiozitate, lipsită de însemnătate practică. „Această chestiune a distincției reale dintre esență și existență este de cea mai mare importanță: într-un anumit sens, întreaga metafizică depinde de ea... ea este ca punctul central al întregii metafizici, aș spune aproape pecetea ortodoxiei sale și singurul mijloc de a rezolva cu exactitate toate problemele ridicate atunci când, nemulțumindu-ne, cum se face prea adesea în zilele noastre, să examinăm faptele la suprafață, voim să pătrundem în adâncul lor." — „Pentru oricine cunoaște istoria metafizicii, scria cardinalul Lorenzelli, cel puțin de la Aristotel până la Severin Boethius, de la Avicenna până la Sfântul Toma, și mai ales pentru

oricine a citit și a înțeles *Summa Theologica*, această teză este tocmai principiul fundamental al întregii adevărate științe privitoare la Dumnezeu și creaturi, la ordinea naturală și supranaturală, așa cum ne-a învățat-o Doctorul Angelic...

„Or, întreaga primă parte a *Summei* tratează, după cum se știe, despre Dumnezeu, Unul și Întreit, despre creație, îngeri, suflet, omul întreg și lume. Mai mult decât toate celelalte părți, ea este zidită, ca pe un principiu prim care-i slujește drept temelie, pe adevărul identității dintre esență și existență în Dumnezeu și al distincției reale dintre esență și existență în toate ființele subzistente altele decât Dumnezeu. Această distincție reală și această identitate reală slujesc drept sprijin și temelie primă tuturor celorlalte principii mai puțin universale; ele dau tuturor concluziilor care decurg din ele o fermitate de nezdruncinat. Așadar, combătând sau pur și simplu omițând acest principiu prim și universal, nu se înlătură o opinie și nu se abandonează o simplă concluzie: se iese cu totul din școala Sfântului Toma."

Sacra Congregație a putut, așadar, cu deplină îndreptățire, să așeze această teză printre acelea care conțin în chip vădit, *plane* (**în mod limpede**), punctele fundamentale ale Maestrului Angelic.

Ar fi de prisos să întreprindem aici o discuție a textelor, deoarece opera Sfântului Toma se întemeiază pe acest principiu. Sfântul Doctor revine la el în chip firesc în diferitele sale lucrări. „Trebuie considerat, spune el în comentariul său asupra lui Boethius, că, după cum ființa și ceea ce este, adică existența și esența, diferă numai după rațiune în ființele simple, tot astfel ele diferă realmente în ființele compuse": *Est ergo considerandum quod, sicut esse et quod est differunt in simplicibus secundum intentionem, ita in compositis differunt realiter* (**Trebuie,**

aşadar, considerat că, după cum fiinţa şi ceea ce este diferă în fiinţele simple potrivit raţiunii, tot astfel în fiinţele compuse diferă realmente). Apoi explică ce trebuie înţeles prin fiinţă simplă: „Această fiinţă simplă este sublimă şi unică, este Dumnezeu Însuşi": *Hoc autem simplex unum et sublime est, ipse Deus* (**Această realitate simplă, unică şi sublimă este Dumnezeu Însuşi**). Iată tocmai teza noastră de faţă: pentru că Dumnezeu este simplitatea absolută sau Actul pur, în El esenţa şi existenţa nu admit decât o distincţie de raţiune; pentru că toate creaturile sunt compuse din putere şi act, în ele esenţa şi existenţa diferă realmente.

Raţiunea fundamentală a fost deja indicată de multe ori; să încercăm să o scoatem şi mai mult în lumină. Dacă existenţa creaturilor nu este distinctă de esenţa actuală, ea va fi un act pur, infinit şi unic; şi, prin urmare, nu va mai exista distincţie între creatură şi Dumnezeu. Actul pur, am explicat, este acela care nu este primit într-o putere şi care nu primeşte un act ulterior. Or, o existenţă nedistinctă de esenţă nu poate fi primită şi nu poate primi. Unde ar fi ea primită? În esenţă? Nu, căci o simplă distincţie de raţiune nu este suficientă pentru ca o realitate să fie primită; altminteri s-ar putea spune că existenţa dumnezeiască este primită în esenţă şi că Dumnezeu nu mai este puritatea şi simplitatea absolută. Ce ar putea primi ea? Nimic nu vine după existenţă, nimic nu este mai actual decât existenţa, nimic nu o poate încununa; dimpotrivă, ea încununează orice realitate şi orice perfecţiune. Aşadar, o existenţă care nu se distinge de esenţă este Actul pur, fără lipsă şi fără limită.

— S-a încercat răspunsul: existenţa creată, deşi nu este primită în altceva, este totuşi primită de la altul, în sensul că vine de la Dumnezeu sau este produsă de Dumnezeu.

— Scăparea este zadarnică. Actul nu este primit de la altul decât în măsura în care implică în conceptul său limită și imperfecțiune; or, el nu poate fi limitat decât pentru că este primit în altceva sau pentru că primește altceva. Prin urmare, actul care nu este primit într-o putere și care nu primește un act ulterior nu poate proveni de la altul sau fi produs de altul. Și tocmai pentru că știm că existența creaturilor este produsă, trebuie să mărturisim că ea este primită într-o esență realmente distinctă de ea.

Iar această doctrină a Sfântului Toma pune într-o lumină desăvârșită minunata armonie a ființelor. La culme, Dumnezeu, care exclude orice compoziție și care este Puritatea fără amestec, Perfecțiunea subzistentă. Sub El, creatura spirituală, cu compoziția de putere și act, de esență și existență. La treapta cea mai de jos, creaturile corporale, care, pe lângă compoziția reală de esență și existență, mai poartă și compoziția reală de materie și formă.

În cealaltă opinie, gradația nu se mai păstrează; căci, dacă îngerul este lipsit de compoziția reală de esență și existență, el este în toate asemenea lui Dumnezeu, iar necesitatea principiului cauzalității nu mai apare atât de evidentă ca în teoria tomistă, după observația cardinalului Mercier. „Principiul cauzalității: «ființa a cărei esență nu este identică cu existența depinde în mod necesar de o cauză» își găsește astfel, în distincția reală dintre esență și existență, semnificația riguroasă și justificarea."

— Obiecția principală se reduce la aceasta: esența actuală este o adevărată realitate. Or, ea nu este reală decât prin existență. Așadar, esența actuală este însăși existența.

— Se uită că realitatea se poate spune atât despre actul real, cât și despre puterea informată de actul real. Astfel, materia primă este o realitate, nu pentru că ar fi ea însăși act, ci pentru că este informată de un act care îi conferă actualitatea. În același chip, esența actuală este o realitate pentru că se află sub realitatea actului, fără a fi ea însăși actul. „Toți cei care neagă distincția reală dintre esență și existență încep prin a pune drept principiu indiscutabil că esența reală a unei ființe nu este reală decât prin existența sa. Evident, trebuie atunci să se conchidă la identitatea existenței și esenței. Dar, în loc să pornească de la această afirmație ca de la o axiomă indubitabilă, ar trebui să o dovedească; iar la aceasta nici nu se gândesc; toate subtilitățile lor se reduc, așadar, la o vastă petiție de principiu."

Noi am stabilit, dimpotrivă, că esența actuală a creaturilor nu este însuși actul existenței, căci altminteri ar fi Actul pur, care nu este primit și nu poate primi și care, prin urmare, este unic, infinit și veșnic.

TEZA IV

„Ens, quod denominatur ab esse, non univoce de Deo et creaturis dicitur, nec tamen prorsus aequivoce, sed analogice, analogia tum attributionis tum proportionalitatis.

(Ființa, care își primește denumirea de la actul de a fi, se spune despre Dumnezeu și despre creaturi nu în mod univoc și nici cu

totul echivoc, ci analogic, printr-o analogie atât de atribuire, cât și de proporționalitate.)"

Se spune că mai multe lucruri sunt univoce atunci când poartă același nume, iar realitatea semnificată este aceeași în toate: astfel, Petru și Pavel sunt univoci pentru că au aceeași umanitate; „omul și câinele sunt univoci întrucât aparțin clasei animalelor."

Există echivocitate atunci când termenul este comun, iar realitatea este cu totul diferită, precum cuvântul „berbec" se spune despre masculul oii, despre vechea mașină de război, despre mașina întrebuințată pentru înfigerea pilonilor și despre semnul zodiacului.

Avem, în sfârșit, analogie atunci când termenul este comun, iar realitatea semnificată nu este nici cu totul aceeași, nici cu totul diferită, ci implică un raport și o asemănare între diferitele ființe cărora li se atribuie numele: omul este sănătos, culoarea feței este sănătoasă, hrana este sănătoasă. Este vădit că hrana sănătoasă nu înseamnă exact același lucru ca o culoare sănătoasă sau ca un om sănătos și, pe de altă parte, că există o anumită apropiere între cele trei cazuri: omul este numit sănătos ca subiect al sănătății; medicina și hrana sunt numite sănătoase ca pricini ale sănătății; culoarea, ca semn.

Analogia este de atribuire atunci când realitatea semnificată se spune despre un lucru prin raportare la altul care o posedă în sens propriu și care, din această pricină, este numit analogul principal și suprem: *summum vel principale analogatum* (**analogul suprem sau principal**); astfel, sănătatea nu se spune despre puls și despre leacuri decât prin raportare la om, în care se realizează în sens deplin. Analogia este de proporționalitate atunci când realitatea semnificată se găsește cu

adevărat și intrinsec în ambii termeni comparați, dar nu întru totul în același mod: astfel, creatura are ființa realmente și intrinsec, dar nu în acea intensitate absolută care se cuvine lui Dumnezeu.

Vom evita aici controversele de școală, mărginindu-ne să explicăm teza tomistă.

Ființa nu se spune în mod univoc despre Dumnezeu și creaturi, pentru că ea aparține lui Dumnezeu în plenitudinea sa, iar creaturilor într-un mod limitat. „În zadar s-ar răspunde că toate ființele sunt egale în opoziția lor față de neant și că, prin urmare, un singur concept este suficient pentru a le cuprinde pe toate. Nu este adevărat că ele sunt toate în mod egal non-neant. Oare Necesarul, Infinitul, Perfectul, Imuabilul, Eternul nu se deosebesc realmente de contingent, finit, imperfect, schimbător și temporal? Oare substanța și accidentul, spiritul și materia există în același fel?"

Pe de altă parte, nu este vorba nici de echivocitate. Întreaga noastră știință naturală despre Dumnezeu pornește de la creaturi, precum de la efecte sigure urcăm în mod infailibil la cauză; și de aceea Sfântul Scaun ne spune să credem că Dumnezeu poate fi cunoscut prin operele văzute ale creației, precum cauza prin efectele sale, și, prin urmare, că existența Sa poate fi de asemenea demonstrată: *Per visibilia creationis opera tanquam causam per effectus certo cognosci, adeoque demonstrari etiam posse, profiteor* (**Mărturisesc că Dumnezeu poate fi cunoscut cu certitudine prin operele văzute ale creației, ca o cauză prin efectele sale, și că, prin urmare, existența Sa poate fi de asemenea demonstrată**). Această demonstrație nu este sofistică, ci infailibilă; ea se întemeiază pe conexiunea necesară pe care ne-o furnizează analogia ființei.

Se va fi înțeles deja că este vorba despre o analogie de atribuire, în sensul că ființa nu se spune despre creatură decât prin raportare la Dumnezeu, Plenitudinea subzistentă, de care depinde și din care derivă orice participare la ființă; și despre o analogie de proporționalitate, fiindcă ființa se află intrinsec în creatură și în Dumnezeu, dar în Dumnezeu într-un mod infinit superior, cu totul transcendent.

Această teză a IV-a enunță, așadar, un principiu foarte universal și ale cărui aplicații sunt nenumărate, pentru că el cârmuiește întreaga noastră cunoaștere despre Dumnezeu și despre lucrurile dumnezeiești, fie în ordinea naturală, fie și mai ales în ordinea supranaturală, care este ordinea propriu-zis dumnezeiască. „Pretutindeni unde pătrunde un element propriu-zis dumnezeiesc, inteligența trebuie să se ridice la înălțime prin mijlocirea unei proporții al cărei temei este raportul fundamental dintre ființa condiționată, exprimată în conceptele de care ne slujim, și ființa necondiționată și de alt ordin căreia îi aplicăm aceste concepte. Când se spune, de pildă, că harul habitual este o calitate creată, trebuie să subînțelegem în minte că ceea ce este calitatea creată în ordinea perfecțiunilor substanței create, aceea este harul habitual în ordinea perfecționărilor dumnezeiești cu care Dumnezeu îmbogățește sufletul omenesc. Cuvântul «dumnezeiesc» este, în această proporție, ca o bătaie de aripă care ne transportă într-o altă lume, într-o altă sferă a ființei și a perfecțiunii. Dar nu este o bătaie de aripă nemăsurată și violentă, care să pricinuiască o ruptură în ecuație. Relația care leagă dumnezeiescul de creat, relația de la cauză la efect, este o relație rigidă, necesară; nicio tensiune nu poate despărți efectul de cauză, nici împiedica efectul să fie legat de cauză. Să nu spunem, așadar, că a intervenit o bătaie de aripă; să spunem mai

degrabă că relația fundamentală a tuturor proporțiilor teologice este asemenea unei înălțări care îngăduie spiritului să țintească ordinea lucrurilor omenești. Să nu ne temem să țintim ordinea lucrurilor dumnezeiești și să o descriem în funcție de lucrurile omenești. Să nu ne temem să punem proporționalitate pretutindeni. Nu s-a făcut îndeajuns."

CAPITOLUL III
SUBSTANȚA ȘI ACCIDENTELE

TEZA V

„Est praeterea in omni creatura realis compositio subjecti subsistentis cum formis secundario additis, sive accidentibus: ea vero nisi esse realiter in essentia distincta reciperetur, intelligi non posset.

(Există, pe lângă aceasta, în orice creatură, o compoziție reală a subiectului subzistent cu formele adăugate în mod secundar,

adică accidentele; iar această compoziție nu ar putea fi înțeleasă dacă ființa nu ar fi primită realmente într-o esență distinctă de ea.)"

Am demonstrat, explicat și analizat prima compoziție căreia îi este supusă orice creatură, adică aceea dintre putere și act, dintre esență și existență.

Or, esența poate desemna o natură atât de precară și dependentă, încât să aibă întotdeauna nevoie de un suport; sau o natură îndeajuns de completă pentru a exista în ea însăși și pentru a sluji drept sprijin întregului rest; de aici o nouă compoziție, aceea dintre substanță și accident. Substanța este, așadar, esența care poate exista în sine și care, tocmai prin aceasta, este realitatea stabilă care stă dedesubt (*sub stat* — **stă dedesubt**) sub ființa slabă, incapabilă să se susțină singură; ea este numită pe bună dreptate subiectul subzistent, care nu are alt fundament decât pe sine însuși și slujește drept temelie tuturor realităților care vin să-l împodobească asemenea unor forme secundare.

Experiența internă descoperă în noi o serie de fenomene, senzații, afecțiuni, gândiri și acte de voință, care au început și dispar, în timp ce eul subzistă; experiența externă ne arată în univers o mulțime de modificări care se succed fără a schimba fondul substanțial, fie în corpuri, fie în plantă, fie în animal, fie în om. Aceste date vădite ale dublei noastre experiențe dovedesc deopotrivă realitatea substanței, care rămâne, și distincția ei de formele accidentale, care trec. Substanța reală este substanța individuală, iar când este completă și ajunsă la ultimul termen al individualității, ea se numește persoană. Persoana este, așadar, substanța care se bucură de întreaga sa

individualitate și care este cu totul a sa însăși. Ea exclude o triplă comunicabilitate: mai întâi, aceea a generalului către particular, precum specia se comunică individului, precum natura umană se dă fiecăruia dintre oameni. Apoi, aceea a părții către întreg: mâna, brațul trăiesc în compus, persoana există de sine stătător. În sfârșit și în principal, comunicabilitatea către un alt supozit. O esență poate fi excelentă din toate punctele de vedere, ca substanță și ca specie, poate concentra și epuiza, ca să spunem astfel, în ea toate minunile naturii și ale harului, precum Umanitatea lui Isus Cristos; ea nu va putea însă niciodată să fie persoană, prin simplul fapt că este proprietatea altuia și că subzistă într-o altă ipostază. Persoana este, așadar, substanța care își aparține pe deplin, întregul autonom care este și care lucrează.

Accidentul real, despre care este vorba aici, desemnează o formă adăugată în mod secundar subiectului subzistent, adică o esență sau o natură slabă, care are întotdeauna nevoie, pentru a exista, de un suport de care depinde, căruia îi este inerentă și pe care se reazemă. Ceea ce teza de față urmărește mai ales să scoată în relief este distincția reală dintre aceste forme, care încep și dispar, și fondul substanțial, care este permanent. Distincția este negată de panteiști și materialiști, de cartezieni, de subiectiviști, de Filosofia nouă reprezentată de M. Bergson și școala sa. Și totuși distincția reală, care a fost învățată de Aristotel și de Sfântul Toma, rămâne întotdeauna soluția experienței și a simțului comun.

Ce ne atestă acestea? Am remarcat deja: experiența internă surprinde în noi, în viața noastră organică, în viața noastră sensibilă, în viața noastră afectivă, în viața noastră intelectuală, stări noi și realități vii, care apar și dispar fără ca sufletul să se fi schimbat în el însuși, fără să fi fost mărit sau micșorat. Experiența externă, care ne garantează

realitatea mișcării în natura sa, ne arată de asemenea un fluviu de schimbări, modificări care se reînnoiesc fără încetare, în timp ce substanța rămâne. Mineralul și planta își păstrează fixitatea specifică în ciuda mobilității fenomenelor; animalul și omul își păstrează individualitatea invariabilă sub fluxul vieții care pleacă sau revine. Este cu neputință să explicăm toate acestea prin simple raporturi ale substanței cu un termen nou. Lucrările vitale ale plantei, ale animalului și ale omului nu pot fi reduse la raporturi pure; altminteri, s-ar sfârși cu imanența și cu realitatea vieții.

Un alt argument îl impresionase pe Leibniz: „Dacă accidentele nu sunt nicidecum deosebite de substanțe; dacă substanța este o ființă succesivă precum mișcarea; dacă ea nu durează dincolo de o clipă și nu se găsește aceeași în cursul vreunei părți determinabile a timpului, întocmai ca accidentele sale... de ce nu s-ar spune, asemenea lui Spinoza, că Dumnezeu este singura substanță, iar creaturile nu sunt decât accidente sau modificări?"

În domeniul credinței, această doctrină este indiscutabilă. Este sigur că harul, virtuțile infuze, darurile Sfântului Duh nu sunt nici substanța sufletului, nici substanța dumnezeiască, nici o substanță supranaturală; ele sunt, așadar, accidente realmente distincte de substanță, sunt forme secundare adăugate subiectului subzistent, care este natura.

Ultima parte a tezei amintește că această compoziție a substanței și a accidentelor presupune și confirmă doctrina distincției reale dintre esență și existență.

Într-adevăr, dacă esența este propria sa existență, ea este deja perfecțiunea sa definitivă, actul său ultim, termenul său, încununarea

sa, după cum am observat, întrucât existența este actualitatea supremă a oricărei realități, *ultima actualitas omnis formae* (**actualitatea ultimă a oricărei forme**).

Ce trebuie, așadar, pentru ca ființa substanțială și ființa accidentală să intre în compoziție ca două acte distincte? Singura soluție este aceea a Sfântului Toma: amândouă trebuie să fie primite într-un subiect comun, realmente distinct de fiecare dintre ele, adică în esență. Astfel, trebuie ca esența să se deosebească de existență pentru ca substanța să se deosebească de accident.

TEZA VI

„Praeter absoluta accidentia est etiam relativum, sive ad aliquid. Quamvis enim ad aliquid non significet secundum propriam rationem aliquid alicui inhaerens, saepe tamen causam in rebus habet, et ideo realem entitatem distinctam a subjecto.
(Pe lângă accidentele absolute există şi accidentul relativ, adică raportul către ceva. Deşi acest raport către altul nu semnifică, potrivit raţiunii sale proprii, ceva inerent unui subiect, el îşi are totuşi adeseori cauza în lucruri şi, prin urmare, o entitate reală distinctă de subiect.)"

Sacra Congregație nu intră în expunerea celor nouă genuri de accidente, așa cum le prezintă scolasticii după Aristotel și Sfântul Toma. Odată admisă distincția reală dintre substanță și formele secundare care i se adaugă, nu mai rămâne nicio dificultate specială în a admite realitatea accidentelor absolute, precum cantitatea și calitatea, și a celorlalte care se leagă de ele sau care însoțesc mișcarea, precum acțiunea și pasiunea etc.

Dar există unul a cărui realitate pare atât de subtilă, încât este aproape cu neputință de analizat, și care se definește printr-o prepoziție, *ad* (**către**): relația. Pe acesta trebuia să-l apărăm, și acesta este motivul tezei a VI-a.

Pentru oricine voiește să rămână încă în datele generale ale simțului comun, devine evident că armonia lumii nu este posibilă fără relații reale. Frumusețea unei armate provine din ordinea soldaților între ei și față de conducătorul lor; frumusețea universului rezultă din ordinea și raporturile creaturilor între ele și cu Dumnezeu. De aceea s-a putut scrie: „Există cu siguranță în natură relații reale: ele sunt cele care constituie ordinea lumii."

Dar putem concepe relații care nu aparțin niciunei categorii speciale și care nu fac decât să reprezinte convenienta generală a ființelor cu condițiile necesare existenței lor. Tocmai de aceea sunt numite transcendentale.

Or, relația care ne este propusă în teza a VI-a este aceea care constituie o categorie aparte, sau un predicamental, și care este numită din această pricină predicamentală. Aceasta este constituită printr-un raport pur al unei ființe către alta.

Mai multe elemente trebuie luate aici în considerare: realitatea care este pusă în raport, aceea față de care este pusă în raport, raportul însuși dintre cele două și, în sfârșit, rațiunea sau cauza pentru care o ființă se află în raport cu alta. Realitatea care este pusă în raport se numește subiect, aceea față de care este pusă în raport se numește termen, rațiunea sau cauza acestui raport se numește fundament, dar raportul însuși este, propriu-zis, relația. Dacă ea este într-un subiect,

este înainte de toate către un termen și pentru un termen. De aceea enunțul tezei noastre arată în mod expres că relația, potrivit rațiunii sale proprii, nu semnifică ceva inerent unui subiect. „Nu faptul de a fi într-un subiect, spune Sfântul Toma, o face relație; ceea ce o constituie ca atare este faptul de a fi un raport către altul."

Cuvântul lui Aristotel este pe cât de profund, pe atât de expresiv: *ad aliquid* (**către ceva**). De unde urmează că elementul constitutiv esențial al relației nu este punctul de vedere „în", ci punctul de vedere „către". „Relația nu semnifică, potrivit rațiunii sale proprii, decât un raport către ceva: ea poate fi definită printr-o simplă prepoziție, potrivit observației atât de expresive a lui Cajetan, prin prepoziția *ad*, în românește «către». Relația este *ad*-ul, «către»-le. Ea este esențialmente un raport."

Și totuși, adaugă textul nostru, ea își are adeseori cauza în lucruri și, prin urmare, o entitate distinctă de subiect.

Pentru a stabili această realitate a relației, este suficient să arătăm că descoperim în natură trei lucruri reale. Mai întâi, un subiect real, pentru a purta o ordine reală, și un termen real, pentru a-i corespunde în mod vrednic: astfel, în paternitate avem un subiect real, tatăl, și un termen real, fiul. Există apoi reciprocitate reală, astfel încât cele două extreme se reclamă și se suprimă reciproc: tatăl nu este tată fără fiu, nici fiul fiu fără tată. În sfârșit, există un fundament real pentru a produce un raport real, și astfel generația este fundamentul eficace al paternității și al filiației.

Se vede de aici că relația astfel înțeleasă este o realitate distinctă de substanță, deoarece realitatea fundamentului este distinctă de realitatea

subiectului și de realitatea termenului, după cum este vădit că generația este distinctă atât de tată, al cărui efect este, cât și de fiu, a cărui cauză este. Astfel, relația predicamentală există realmente „ca o consecință a existenței fundamentului, care singur există direct și propriu-zis, dar ea adaugă acestui fundament ceva real, care nu este cuprins în caracterele sale esențiale; ea este, așadar, realmente distinctă."

Când relația este reală în ambele extreme, ea este reciprocă, precum în exemplele citate. „Astfel este cazul a două corpuri comparate unul cu altul și care se află în proporția de dublu și jumătate; tot astfel al unei bucăți de fier înroșite în foc și al focului care a înroșit-o. Vom avea o relație în parte reală și în parte de rațiune, dacă este vorba de două extreme dintre care una o presupune pe cealaltă, fiindcă primește acțiunea ei, dar cealaltă nu depinde în nimic de prima și nu se schimbă niciodată în nimic din pricina ei. Astfel este știința în raport cu obiectul asupra căruia poartă acea știință: știința nu poate exista fără obiect, dar obiectul poate exista în chip desăvârșit fără știință, iar faptul de a fi cunoscut nu antrenează pentru el nicio schimbare."

Relațiile creaturii față de Dumnezeu sunt reale, deoarece creatura depinde efectiv de Dumnezeu; dar, din partea lui Dumnezeu, ele sunt numai de rațiune, căci Dumnezeu nu are nicio dependență față de creatura Sa.

Această metafizică a relației este deja foarte interesantă pentru a explica raporturile creaturii cu Dumnezeu, armonia și frumusețea universului; ea dobândește o importanță suverană în ordinea supranaturală, pentru înțelegerea misterului Treimii. Relațiile dumnezeiești nu sunt numai realități, ele sunt însăși viața lui

Dumnezeu, ele constituie această adorabilă familie a celor trei Persoane, a cărei vedere va face desfătarea noastră în fericita veșnicie.

TEZA VII

„*Creatura spiritualis est in sua essentia omnino simplex. Sed remanet in ea compositio duplex: essentiae cum esse et substantiae cum accidentibus.* (Creatura spirituală este cu totul simplă în esența sa. Dar rămâne în ea o dublă compoziție: aceea a esenței cu existența și aceea a substanței cu accidentele.)"

Iată rezumatul și aplicarea principiilor stabilite până aici. Puterea și actul sunt principiile prime și intrinseci care constituie toate ființele în afara lui Dumnezeu. Or, în vârful lumii create se află creatura spirituală. Cum se verifică în ea doctrina despre putere și act? Aici, esența nu este compusă, ci despărțită de orice materie, fără raport de dependență față de materie și corpuri. Ea poate, desigur, să miște materia și chiar să-și asume un corp; dar numai în calitate de agent și motor, fără să informeze corpul și fără să fie limitată de el. Sub acest raport, ea nu este primită și are un fel de infinitate în jos, care constituie spiritualitatea desăvârșită a substanței îngerești.

Dar ea este limitată în sus, deoarece primește existența și, sub acest raport, rămâne supusă legii fundamentale a tuturor lucrurilor create, care sunt compuse din esență și existență ca din principii realmente

distincte: *tanquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant* (**sunt constituite din esență și existență ca din principii realmente distincte**).

Ea nu este nici scopul său ultim; nu este nici operația sa; căci operația începe și dispare, în vreme ce substanța rămâne. Operația îngerească este, așadar, un accident distinct de esența îngerească. Și, întrucât puterea și actul sunt în aceeași ordine, facultatea care este principiul operației va fi un accident, asemenea operației însăși. Găsim, așadar, în creatura spirituală o compoziție a substanței cu facultăți și operații, care sunt accidente.

Nici Dumnezeu Însuși nu ar putea elibera creatura de această compoziție, după cum nu poate suprima în ea condiția de creatură.

Atotputernicul poate, desigur, face ca accidentul să rămână separat de substanță și susținut numai de puterea dumnezeiască, deoarece Cauza primă poate menține efectul cauzei secunde atunci când aceasta dispare; dar nu ar putea produce o substanță lipsită de orice accident; fiindcă atunci ea nu ar mai avea nicio destinație, nemaiposedând nicio operație, asemenea unui arbore sterp care nu ar putea aduce rod, asemenea unei ființe mutilate care nu ar putea ajunge la niciun scop; și mai ales pentru că creatura păstrează întotdeauna accidentul relației, adică al dependenței absolute față de Dumnezeu, care rămâne inseparabilă de tot ceea ce este creat.

Iată astfel, într-o sinteză rapidă, ontologia Sfântului Toma, care scoate atât de bine în relief armonia lumilor: la culme, după cum am spus, lumea îngerească, cu compoziția sa de esență și existență, de substanță și accident, dar cu esența sa indivizibilă și incoruptibilă; în sfârșit,

lumea corporală, cu compoziția sa de esență și existență, de substanță și accident, și cu o esență coruptibilă, constituită din materie și formă, după cum ne vor învăța tezele următoare, rezumat al întregii cosmologii.

Astfel, aceste propoziții atât de abstracte, amintind fără încetare distincția dintre Dumnezeu și creaturi, transcendența Celui dintâi și imperfecțiunea celor din urmă, conduc cu blândețe spiritul la actul de adorație față de Dumnezeu.

CAPITOLUL IV
APLICAȚII LA ORDINEA NATURALĂ ȘI LA ORDINEA SUPRANATURALĂ

Teoria accidentelor este atât de fundamentală, încât fără ea este cu neputință să explicăm cunoașterea noastră naturală sau să analizăm în chip deplin dogmele credinței noastre.

Cunoașterea omenească, în procedeul ei științific, trebuie să conchidă de la accidente la substanță, după cum urcă de la singular la universal, de la particular la general, de la sensibil la spiritual, de la fapt la idee. Noi nu avem intuiția sau vederea nemijlocită a substanței; prin exteriorul ei, prin accidentele sale, adică prin operațiile și proprietățile sale, ea ni se revelează și poate fi demonstrată. Substanța este, într-adevăr, asemenea unui ceasornic minunat ale cărui sunete măsurate le auzim; dar noi nu am pătruns înlăuntrul ceasornicului, iar fără accidentele sale el ar rămâne pentru noi inert, fără glas și fără viață. Credința are ca obiect principal supranaturalul; or, ordinea supranaturală creată se sprijină în întregime pe accidente, întrucât nu există și nici nu poate exista o substanță supranaturală creată.

Aceasta înseamnă deja a arăta importanța chestiunii, a spune în ce măsură doctrina Sfântului Toma lărgește domeniul filosofiei, ce amploare și ce fecunditate îi conferă și, prin aceasta însăși, cât de actuală și folositoare este pentru rezolvarea problemelor vremurilor noastre care privesc ordinea supranaturală. Sacra Congregație a putut, așadar, cu deplină îndreptățire, să așeze această propoziție în primul rând printre marile teze ale Îngerului Școlii.

După ce vom fi amintit pe scurt principalele date ale Sfântului Toma asupra accidentelor, vom încerca să scoatem în relief importanța lor pentru explicarea fie a ordinii naturale, fie a ordinii supranaturale.

I. Punctele fundamentale ale doctrinei Sfântului Toma despre accidente și aplicarea la ordinea naturală

Doctorul Angelic a urmat, interpretat și desăvârșit teoriile lui Aristotel asupra naturii și diviziunilor ființei accidentale. Stagiritul vorbește adeseori despre această ființă slabă, adăugată și care nu are decât o existență împrumutată, *symbebēkos* (**accident**), pe care o împarte în nouă genuri principale. Ceea ce Filosoful consideră mai ales în accident este dependența absolută față de suportul său; realitate, fără îndoială, dar atât de precară, încât este mai degrabă ființa altuia, *entis*

ens (**ființa unei ființe**), decât propria sa ființă, asemenea științei omenești, cu totul dependentă de spiritul care o poartă și o susține.

Aristotel recunoaște deja distincția pe care scolasticii o vor scoate mai târziu în relief între accidentul logic (*accidens praedicabile* — **accident predicabil**), adică ceea ce poate surveni sau dispărea fără ca fondul substanței să fie schimbat, precum natura omului rămâne neatinsă atunci când dobândește sau pierde știința sau virtutea, și accidentul metafizic (*accidens praedicamentale* — **accident predicamental**), adică realitatea slabă care are nevoie de un suport pentru a exista, precum culoarea, gustul, căldura sunt inerente întinderii și, prin ea, corpului pe care îl modifică. Accidentul real este numit propriu atunci când însoțește în mod necesar substanța, precum facultățile sufletului nostru, fără a se putea vreodată desprinde de ea. Substanța este, așadar, fundamentul din care derivă proprietățile inseparabile sau din care acțiunea face să iasă formele accesorii.

În timp ce Stagiritul consideră aceste două roluri ale accidentului, Porfirie se ocupă numai de punctul de vedere logic și numește accident, *symbebēkos* (**accident**), ceea ce poate surveni sau dispărea fără coruperea subiectului; accidentului îi opune propriul, *idion* (**propriu**), care este inseparabil.

Sfântul Toma nu a neglijat studiul accidentului logic, pe care îl consideră în mod special în lecțiile sale asupra *Categoriilor*; dar doctrina pe care o stabilește cu atâta grijă și care va rămâne definitivă este aceea a accidentului real, această natură precară care are nevoie, pentru a exista, de un suport de care depinde, căruia îi este inerentă și pe care se sprijină. Aceasta este, într-adevăr, chestiunea care interesează știința realului și asupra căreia poartă dificultatea. Că se pot

concepe accidente logice și considera în ele aspecte pur subiective, gândirea modernă nu are de ce să se tulbure; dar că există realități obiective distincte de substanță, aceasta este ceea ce au negat și neagă atât panteiștii și materialiștii, cât și cartezienii și subiectiviștii, precum și reprezentanții Filosofiei noi.

Învățăturile Sfântului nostru Doctor asupra accidentelor pot fi reduse la trei puncte principale. Mai întâi, accidentul este o formă sau entitate obiectivă care se deosebește de substanță și intră în compoziție reală cu ea; iar această distincție incontestabilă se manifestă mai ales în facultăți, deprinderi și acte. „Orice s-ar putea spune despre facultățile sufletului, nimeni, dacă nu este lipsit de judecată, nu va susține că deprinderile și actele sunt însăși esența sufletului."

În al doilea rând, accidentul poate fi separat în mod miraculos de substanță și poate rămâne fără niciun suport, fiind susținut de puterea dumnezeiască, întrucât efectul depinde cu mult mai mult de Cauza primă decât de cauza sa imediată. Influența Cauzei prime, fiindcă este mai universală și mai eficace, poate menține efectul atunci când cauza secundă dispare. „Când o cârmuire se prăbușește, toate puterile subalterne pe care le pătrundea cu autoritatea ei și care o reprezentau se prăbușesc împreună cu ea; dar dacă, în chiar clipa prăbușirii, o autoritate mai bună și mai puternică o înlocuiește pe cea care dispare și pătrunde aceleași puteri subalterne, oare ele nu-și vor continua funcțiile și reprezentarea? Iată ce se petrece în Sacramentul Altarului." — „Trebuie, așadar, să conchidem fără nicio ezitare, adaugă Sfântul Toma, că Dumnezeu poate face ca accidentul să existe fără niciun suport."

În al treilea rând, trebuie reținut că accidentul nu este produs pe calea creației, ci emană în mod necesar din subiect, ca o proprietate, sau este scos din puterea subiectului, fie din puterea naturală prin acțiunea unui agent creat, fie din puterea obedențială prin acțiunea Infinitului. Astfel, virtuțile dobândite sunt scoase din puterea naturală a sufletului nostru prin activitatea noastră și prin exerciții repetate, în vreme ce virtuțile infuze și harul sfințitor nu pot ieși decât din puterea noastră obedențială prin însăși eficacitatea lui Dumnezeu.

Acestea sunt, așadar, cele trei puncte ale acestei doctrine fundamentale: accidentele sunt realmente distincte de substanță; ele pot, prin minune, exista separate de orice suport; ele nu sunt produse pe calea creației, ci în dependență de subiectul lor.

Aplicațiile nenumărate și vădite scot în relief frumusețea și minunile creației. Ordinea naturală este ea însăși constituită printr-o ordine multiplă care pornește de la varietate și se sfârșește în unitate. Este mai întâi ordinea dinamică, sau ordinea cauzalității, acest ansamblu de ființe active și ființe pasive, această serie de acțiuni, atracții și reacții, din care rezultă armonia mereu vie a lumii noastre; este apoi ordinea teleologică, sau ordinea finalității, această tendință internă și admirabilă a fiecărei ființe individuale către scopul său propriu și acest concert imens și universal al tuturor ființelor către un scop comun tuturor, care este un imn de laudă adus Creatorului. Aceste două ordini conlucrează la o singură și totală armonie, produc o unitate deplină care, după Sfântul Toma, poate fi comparată cu unitatea unui organism și care cântă, în felul ei, bunătatea și slava lui Dumnezeu: *Et sic patet quod divina bonitas est finis omnium corporalium* (**Și astfel este vădit că bunătatea dumnezeiască este scopul tuturor lucrurilor corporale**).

Or, și una, și cealaltă au nevoie de accidente pentru a se desfășura. Prin accidente se exercită și se menține ordinea dinamică. Dacă substanța este principiul energiei și al activității, ea nu lucrează prin ea însăși, căci trebuie ca puterea și actul să fie în aceeași ordine pentru a se uni, a se potrivi, a se adapta, a se completa și a forma un singur întreg; și, deopotrivă, trebuie ca facultatea care operează să fie în genul accidentului, precum operația. De aceea orice substanță creată comportă puteri sau facultăți distincte de ea însăși, care îi îngăduie să se dezvolte, să atingă demnitatea de cauză secundă și să devină astfel cooperatoare cu Creatorul.

Ordinea teleologică depinde, de asemenea, de accidente. Creatura nu este scopul său ultim, ci trebuie să tindă către el prin acte, să-l dobândească și să-l posede prin acte, care, după cum tocmai am spus, rămân întotdeauna în ordinea accidentală. De aceea școala Sfântului Toma învață că nu poate exista o substanță lipsită de orice accident; căci atunci ea nu ar mai avea nicio destinație, nemaiposedând nicio operație, asemenea unui arbore sterp care nu ar putea aduce rod, asemenea unei ființe mutilate care nu ar putea ajunge la niciun scop.

Aceasta este întinderea sintezei tomiste: accidentele explică ordinea naturală, armonia și frumusețea universului, îngăduind substanțelor să-și desfășoare activitatea și să istorisească prin lucrările lor slava lui Dumnezeu.

Dar mai ales în raport cu dogmele credinței devin prețioase serviciile aduse de această doctrină. Lăsăm deoparte chestiunea accidentelor euharistice, care este cu totul specială și de multă vreme pusă în deplină lumină, pentru a considera marile probleme ale ordinii

supranaturale, asupra cărora s-a oprit în chip cu totul deosebit gândirea generației noastre.

II. Teoria supranaturalului — Diferitele sisteme și soluția Sfântului Toma, întemeiată pe doctrina accidentelor

Supranaturalul desemnează ceea ce depășește toate puterile și toate exigențele naturii create. Realitatea transcendentă care depășește la infinit întreaga ordine creată este Dumnezeu în ființa Sa proprie și în viața Sa intimă, și acesta este supranaturalul prin excelență: *supernaturalitas ipsius naturae divinae* (**supranaturalitatea însăși a naturii dumnezeiești**). Dumnezeu în Sine Însuși, sau Dumnezeu comunicat prin unirea ipostatică, este supranaturalul substanțial; ordinea supranaturală creată nu este decât accidentală, adică se sprijină în întregime pe accidente gratuite și transcendente.

Va fi de ajuns, pentru a ne convinge, să trecem în revistă principalele ipoteze, confruntându-le cu teoria Sfântului nostru Doctor.

Întrucât supranaturalul creat nu este Dumnezeu Însuși, nici Dumnezeu unit substanțial, ar fi oare Dumnezeu unit moral? — sau o simplă denumire: ficțiune legală, favoare pur exterioară care nu schimbă și nu înnobilează în nimic creatura, imputare extrinsecă a dreptății lui Cristos? — sau o substanță creată, ori cel puțin un atribut

necesar, cerut într-un anumit fel de substanță? — sau, în sfârșit, un accident distinct de substanță și cu totul gratuit?

Prima ipoteză s-a bucurat de o anumită răspândire. Maestrul Sentințelor, care, de altfel, identifică harul și caritatea, învață că iubirea de caritate nu este o calitate creată, ci însăși Persoana Sfântului Duh. Când este vorba de celelalte virtuți, dumnezeiescul Paraclet infuzează în noi deprinderile acestor virtuți și ne face să producem actele prin mijlocirea virtuților; dar pentru caritate nu ar fi nevoie de o calitate creată: Sfântul Duh ne-ar mișca în mod direct la actele iubirii. Petru Lombardul nu neagă că există o ordine supranaturală de virtuți create sau că supranaturalul se sprijină pe accidente gratuite; dar socotește că iubirea de caritate și harul și, prin urmare, justificarea, nu se disting realmente de Persoana Sfântului Duh prezentă în noi și locuind în noi ca la niște prieteni.

Această opinie, aproape cu totul abandonată, a fost reluată sub o altă formă de anumiți protestanți, care pretindeau, împreună cu Osiander, că harul justificării este însăși substanța lui Dumnezeu, adică dreptatea prin care Dumnezeu este drept și sfânt în Sine Însuși.

Teoria Maestrului Sentințelor cu greu poate fi împăcată cu declarațiile ulterioare ale Bisericii. Conciliul de la Vienne vorbește despre un har care informează sufletele noastre, *gratiam informantem* (**har informant**); Conciliul de la Trento repetă că harul este revărsat în inimile noastre prin Sfântul Duh și că este inerent în noi: *nobis inhaerentem... quae in cordibus eorum diffundatur atque illis inhaereat* (**inerent în noi... care să fie revărsat în inimile lor și să rămână inerent în ele**). Niciuna dintre aceste expresii nu poate conveni Sfântului Duh sau substanței dumnezeiești. De altfel, Conciliul de la

Trento respinge în mod expres eroarea lui Osiander: „Unica formă a justificării noastre este dreptatea lui Dumnezeu, nu aceea prin care El Însuși este drept, ci aceea prin care ne face drepți înaintea Sa."

În sfârșit, harul este diferit în oameni diferiți, inegal și variabil, iar în același subiect poate spori și crește prin actele meritorii. Toate acestea implică, așadar, o calitate creată, accidentală, infuză.

De această explicație devenită de nesusținut nu trebuie apropiată prea mult opinia apărată de Lessius și Petau și, în vremea noastră, de Scheeben, și anume că adopția noastră dumnezeiască ar fi produsă în noi prin Persoana Sfântului Duh.

Acești autori recunosc că harul este un dar creat, o calitate permanentă, și admit, ca și noi, o ordine supranaturală întemeiată pe accidente; dar, pe de altă parte, ei micșorează sau restrâng supranaturalul creat, pretinzând că forma filiației noastre adoptive nu este o calitate infuză, ci Persoana lui Dumnezeu. O asemenea concepție nu se poate justifica. Principiul nemijlocit care ne face fii este tocmai acela care ne dă viața și, prin urmare, forma filiației noastre dumnezeiești este însăși forma vieții noastre spirituale. Or, dacă Sfântul Duh poate revărsa în noi viața deplină și îmbelșugată, El nu poate fi El Însuși nici sufletul trupului nostru, nici forma interioară a vieții noastre noi, această formă pe care Conciliul de la Trento o numește *inhaerentem* (**inerentă**). Trebuie încă o dată să recurgem la teoria tomistă a accidentelor pentru a explica în chip integral doctrina catolică a justificării și a adopției supranaturale.

În ceea ce privește teologii Reformei, se știe că ei au oroare de metafizica accidentelor și că Luther numește „filosofie a Babilonului"

filosofia care admite o cantitate distinctă de substanță. Œcolampadius îi face ecou lui Luther. Novatorii neagă, așadar, în mod obișnuit că justificarea cere o calitate accidentală creată: ea nu este, după ei, decât o ficțiune legală, în sensul că Dumnezeu nu ne mai impută păcatele trecute; sau este încrederea subiectivă care ne face să credem că Dumnezeu ne-a iertat.

În zilele noastre, mai mulți protestanți admit o renovare nouă și intrinsecă a sufletului, dar fără a ajunge până la ideea unei perfecțiuni accidentale infuzate sufletului pentru a-l regenera, ridica și transforma.

Toate aceste erori au fost condamnate de Părinții de la Trento. Este de credință că justificarea nu se poate săvârși fără infuzarea harului și a caritații inerente în noi. Am remarcat deja că harul inerent al Conciliului de la Trento, ca și harul informant al Conciliului de la Vienne, desemnează realități accidentale. Lepădând cu atâta dispreț filosofia accidentelor, Reforma s-a condamnat să răstoarne întregul edificiu al supranaturalului sau să-l reducă la un nominalism înșelător.

Trebuie oare să ne oprim la ipoteza unei substanțe supranaturale create? Niciun teolog catolic nu s-a gândit să spună că există de fapt o substanță de acest fel; dar unii au socotit, împreună cu Durandus, Molina și Ripalda, că Dumnezeu ar putea, în mod absolut vorbind, crea o substanță desăvârșită propriu-zis supranaturală, care ar avea drept la lumina slavei și la viziunea beatifică.

Această opinie a fost calificată destul de sever. Vasquez o numește o absurditate, Nazario o temeritate, Bañez o ignoranță deosebită.

Nu voim să o cenzurăm, dar credem că ipoteza implică o imposibilitate. Substanța are drept la toate atributele sale. Dacă există, așadar, o substanță supranaturală creată, supranaturalul va fi un drept al creaturii și se vor fi unit acești doi termeni contradictorii: substanțial, adică ceea ce este datorat, și supranatural, adică ceea ce este gratuit.

Totuși, teoria a fost reluată într-un alt mod, care o agravează și o întinează cu eroare, de școala lui Baius și de școala lui Jansenius, atunci când acestea au pretins că darurile supranaturale acordate primilor noștri părinți erau datorate naturii umane. Astfel, propovăduind un supranaturalism exagerat, s-a ajuns la suprimarea adevăratului supranatural. Sfântul Pius al V-lea, la 1 octombrie 1567, a condamnat această propoziție a lui Baius: „Înălțarea naturii umane până la participarea la natura dumnezeiască era datorată integrității stării noastre dintâi și, prin urmare, trebuie spus că ea este naturală, iar nu supranaturală." Și aici, eroarea provine din faptul că nu se știe distinge între atributele proprii și necesare și acele accidente gratuite care constituie ordinea supranaturală.

Nu ar exista oare vreo analogie între acest sistem și anumite forme recente ale teoriilor Imanenței, care par să facă să intre supranaturalul în postulatul total al acțiunii? Enciclica *Pascendi* i-a condamnat pe moderniștii care înfățișează religia catolică drept postulată de deplina dezvoltare a vieții. „Nu ne putem împiedica să deplângem încă o dată, scria Pius al X-lea, că se găsesc catolici care, respingând imanența ca doctrină, o întrebuințează totuși ca metodă apologetică și care o fac, spunem Noi, cu atât de puțină reținere, încât par să admită în natura umană, față de ordinea supranaturală, nu numai o capacitate și o

convenienţă — lucru pe care apologeţii catolici din toate timpurile au avut grijă să-l scoată în relief — ci o adevărată şi riguroasă exigenţă."

Aceste încercări ajung, ca şi principiile baianismului şi jansenismului, să răstoarne supranaturalul; căci ceea ce este cerut sau postulat nu mai poate fi redus la ordinea gratuită. Ele nu ar fi putut niciodată seduce opinia dacă s-ar fi rămas întotdeauna fideli doctrinei integrale a Îngerului Şcolii asupra accidentelor.

Iată, aşadar, adevărata şi unica soluţie a problemei. Raţiunea pentru care nu poate exista o substanţă supranaturală este că substanţa cere în mod absolut atributele sale; şi, prin urmare, ceea ce este substanţial sau postulat exclude ideea de supranatural şi de gratuitate. Accidentul, dimpotrivă, comportă aceste noţiuni. Putem distinge, într-adevăr, trei serii de accidente. Unele sunt necesare, precum proprietăţile care însoţesc în mod inseparabil esenţa; altele sunt contingente, dar pot totuşi ieşi din puterea naturală a subiectului, precum căldura în apă şi ştiinţa în spiritul nostru; altele, în sfârşit, nu pot fi scoase decât de Dumnezeu din puterea obedienţială a creaturii, iar acestea, în mod vădit, sunt gratuite. Astfel, deasupra ordinii accidentelor necesare sau a accidentelor contingente pe care creatura le poate produce, concepem o ordine transcendentă şi gratuită de accidente adăugate de atotputernicia dumnezeiască, şi pe aceasta o vom putea numi, cu deplină dreptate, ordinea supranaturală.

Trebuie păstrată, de asemenea, întreagă sinteza tomistă pentru a păstra noţiunea exactă a supranaturalului în harul sfinţitor. Anumiţi teologi, precum Maeştrii din Paris din vremea Sfântului Toma, uitând adevărata natură a accidentului, au socotit că harul este produs pe calea creaţiei; şi n-ar fi cu neputinţă să se descopere în vreo lucrare

recentă infiltrări ale acestor teorii. Sfântul Toma închide calea acestei ipoteze. Ceea ce Dumnezeu a creat în mod direct este ceea ce are ființă în sens propriu, adică subiectul subzistent, nu accidentul, care este mai degrabă ființa altuia, *entis ens* (**ființa unei ființe**). Când subiectul este produs pe calea creației, accidentele proprii îl însoțesc în mod necesar ca o consecință infailibilă care rezultă din acțiunea creatoare și se poate spune atunci că ele sunt concreate, *concreari* (**a fi create împreună**), potrivit terminologiei întrebuințate. Dar nu astfel stau lucrurile cu accidentele supranaturale. Harul și virtuțile infuze, chiar când există din primul moment al creației, precum la îngeri, la Adam, în sufletul Domnului Nostru și în Sfânta Fecioară, nu sunt niciodată proprietăți ale naturii, ci rămân întotdeauna daruri adăugate. Ele sunt, așadar, scoase din puterea obedențială, adică din această capacitate pasivă pe care o are creatura de a fi ridicată la toate efectele pe care voiește să le producă în ea Agentul prim și infinit. Sfântul Toma afirmă în mod expres că virtuțile infuze sunt produse în acest fel: *Alio modo aliquid est in potentia in anima quod non est natum educi in actum nisi per virtutem divinam; et sic sunt in potentia in anima virtutes infusae* (**Într-un alt mod, ceva se află în putere în suflet, care nu este în mod natural menit să fie adus la act decât prin puterea dumnezeiască; și astfel se află în putere în suflet virtuțile infuze**).

Ceea ce se spune despre virtuți este valabil și pentru har, care este rădăcina și principiul lor. În alt loc, el se întreabă dacă justificarea celui nelegiuit, care este însăși infuzarea harului, este o lucrare mai mare decât creația. El răspunde prin această distincție foarte remarcabilă: din partea realității produse, justificarea este mai mare, fiindcă implică o formă sau o calitate supranaturală mai excelentă decât cerul și pământul; cât privește modul producerii, creația este mai mare, fiindcă

lucrarea este scoasă din neant. De unde urmează că producerea harului nu este o creație. Și de aceea Sfântul Doctor învață că pot exista instrumente ale harului, deși nu pot exista instrumente în creație, această lucrare esențialmente dumnezeiască și incomunicabilă.

III. Organismul supranatural în sinteza tomistă a accidentelor

Doctrina Sfântului Toma, bine înțeleasă în toată integritatea ei, ne arată într-o limpede vedere de ansamblu întregul organism supranatural. În ordinea ființei, și ca temelie primă, un accident supranatural, care va fi esența și natura nouă a omului regenerat; în ordinea operației, accidente supranaturale care vor fi facultățile noi ale acestei ființe vii. Providența dumnezeiască nu are mai puțină suavitate și mărinimie față de supranatural decât față de natură. Or, procedeul ei plin de armonie față de ființele naturale este de a le infuza un principiu radical de operație sau de viață, adică esența, și principii nemijlocite, care sunt puterile sau facultățile, ieșite din esență și sprijinindu-se pe ea, precum ramurile pe un trunchi hrănitor. Trebuie, de asemenea, în organismul supranatural un fond viu care să poarte întregul edificiu al binefacerilor gratuite, iar această esență infuză este harul sfințitor, accident splendid care ne face să participăm la viața intimă a lui Dumnezeu; și acesta este rolul virtuților și al darurilor.

După cum esența naturală nu operează prin ea însăși, în mod nemijlocit, ci prin puteri distincte de ea și derivate în mod necesar din ea, tot astfel harul nu lucrează singur, ci prin facultățile sale, adică virtuțile și darurile, care îl însoțesc întotdeauna ca un cortegiu de slavă și îi îngăduie să-și desfășoare multiplele activități.

Astfel, harul sfințitor este esența sau sufletul minunatului organism, iar proprietățile care decurg din el sunt noile puteri.

Aceste facultăți constituie o lume de energii vii și se rânduiesc într-o triplă ierarhie. Mai întâi, virtuțile teologale, care Îl au pe Dumnezeu drept obiect propriu și ne orientează către El în chip eficace. Apoi, virtuțile morale infuze, cu nenumăratele lor ramificații, care trebuie să ne cârmuiască în condițiile normale ale vieții omenești. În sfârșit, darurile Sfântului Duh ne pun sub conducerea proprie a lui Dumnezeu; căci ele sunt germeni ai eroismului, asemenea unei plante al cărei eroism este floarea, asemenea unei lire al cărei eroism este sunetul.

Darurile însele sunt încununate de acte alese, numite roadele Sfântului Duh, și de anumite lucrări încă și mai desăvârșite, numite Fericirile evanghelice, fie pentru că ne fac să ajungem la fericirea supremă, fie pentru că sunt chiar de aici, de pe pământ, un început și o pregustare a desfătărilor veșnice. Sfântul Toma stabilește între roade și fericiri această distincție: roadele sunt toate actele virtuoase în care dreptul simte o desfătare spirituală; fericirile desemnează numai lucrările desăvârșite care duc sfințenia la împlinire.

Iată acum întregul organism al supranaturalului:

Prin mod de esență, accidentul infuz care este harul sfințitor;

Prin mod de puteri adăugate, accidentele infuze care sunt cele trei virtuți teologale; cele patru virtuți cardinale, însărcinate să cârmuiască și să fecundeze cele patru facultăți principale ale noastre; cele șapte daruri ale Sfântului Duh, care ne dispun să primim cu docilitate atingerea specială a dumnezeiescului Paraclet;

Prin mod de operație, accidentele supranaturale care sunt roadele savuroase ale Sfântului Duh și Fericirile evanghelice, termenul suprem al desăvârșirii spirituale.

Acestea sunt principalele armonii ale acestei sinteze: armonia ordinii dinamice și a ordinii teleologice, din care rezultă frumusețea universului; armonia harului, a virtuților, a darurilor și a lucrărilor, care constituie frumusețea vieții noastre supranaturale...

Aici, pe pământ, slava și cununa liberului nostru arbitru este acest magnific accident numit lucrare meritorie sub influența caritații; în patrie, slava și cununa noastră supremă vor fi aceste accidente nemuritoare numite viziunea și iubirea beatifică.

Accidentele noastre ne îngăduie, așadar, să atingem sublimele noastre destine, să participăm la viața proprie a lui Dumnezeu, să cântăm pe pământ și în cer slava dumnezeiască, imnul spiritului și al inimii, care este și fericirea.

PARTEA A DOUA
COSMOLOGIA SFÂNTULUI TOMA

CAPITOLUL I
MATERIA ȘI FORMA

TEZA VIII

„*Creatura vero corporalis est quoad ipsam essentiam composita potentia et actu: quae potentia et actus ordinis essentiae materiae et formae nominibus designantur.*
(Creatura corporală este, în ceea ce privește însăși esența sa, compusă din putere și act; iar această putere și acest act, în ordinea esenței, sunt desemnate prin numele de materie și formă.)”

După ce am semnalat aplicarea primelor principii ale ontologiei la creatura spirituală, coborâm la problema fundamentală a cosmologiei, privitoare la compoziția corpurilor. În creatura spirituală, esența este simplă, iar compoziția nu se înțelege decât în raport cu existența și cu

accidentele, forme secundare care vin să încununeze substanța; în creatura corporală, puterea și actul se află în ordinea esenței înseși: aceasta este compusă dintr-un principiu pasiv, generic, care are nevoie să fie determinat, materia, și dintr-un principiu actual care determină, conferă perfecțiunea specifică și care este numit formă substanțială.

I. Problema

Și aici, punctul de plecare îl constituie experiența și simțul comun, care constată în corpuri un dualism și anumite antinomii. Corpurile ne apar pasive și inerte și, cu toate acestea, ele desfășoară acele energii și acea activitate care fac fecunditatea naturii și frumusețea universului. Supuse multiplicității și diviziunii, ele păstrează, pe de altă parte, o minunată unitate, pe care fluviul fenomenelor și al schimbărilor nu izbutește să o distrugă. Ele au un element generic, comun tuturor corpurilor, și un element specific sau tipic, care așază pe fiecare dintre ele într-o ierarhie determinată; un element care rămâne sub toate succesiunile fenomenelor și un element care dispare sau se reînnoiește fără încetare. Aceasta este ceea ce ne atestă legea conservării materiei și a energiei, a căror cantitate rămâne invariabilă. După amestec sau combinație, greutatea nu este modificată; cantitatea de mișcare, care pare să se piardă, se regăsește în mod echivalent sub forma căldurii. De aici aceste axiome ale științei moderne:

„echivalentul mecanic al căldurii" și „nimic nu se creează, nimic nu se pierde". Și totuși Chimia constată variații în combinații, după cum Biologia le constată în diferitele faze ale evoluției vitale.

Iată dualismul pe care îl proclamă experiența zilnică. Rațiunea, pentru a-l explica, este condusă în mod spontan să conchidă: trebuie să existe în corpuri două principii esențial distincte: **1°** principiul pasivității, al inerției, al multiplicității, al diviziunii, comun, generic, permanent sub curentul modificărilor indefinite; **2°** principiul activității, al unității, care distinge, caracterizează fiecare corp, îi dă tipul și specia sa. Cel dintâi, pentru că este pasiv și determinabil, este potențial și material; cel de-al doilea, pentru că este activ și specific, este dinamic și formal. Întreaga problemă a constituției corpurilor se reduce la explicarea rolului acestor două elemente. Dacă se apără exclusiv primul, se cade în excesele atomismului; considerarea prea îngustă a celui de-al doilea conduce la exagerările dinamismului; doctrina lui Aristotel și a Sfântului Toma, pe care Sacra Congregație ne-o propune ca normă sigură de direcție, salvgardează cele două elemente, nu punându-le pe același plan de egalitate, ci stabilind între ele raporturile fundamentale ale puterii și ale actului. Acesta este sistemul scolastic al hilomorfismului, adică al materiei prime și al formei substanțiale.

El poate fi rezumat în trei puncte: **1°** există în corpuri un principiu substanțial material și un principiu substanțial formal; **2°** și unul, și celălalt sunt substanțe incomplete; **3°** principiul material este față de principiul formal ceea ce este puterea față de actul către care este în chip esențial ordonată. De aici decurg consecințe inevitabile: corpurile nu sunt agregate de mai multe substanțe complete, ci fiecare compus din materie și formă se bucură de unitatea sa substanțială;

corpurile diferă între ele substanțial, precum o specie diferă de alta; există în natură schimbări substanțiale, adică coruperi și generări care produc substanțe noi în univers.

Nu este cu putință să intrăm aici în examinarea detaliată a sistemelor, ceea ce ar cere un volum; să ne oprim la câteva considerații pentru a justifica sistemul tomist, preferat de Biserică și care este, în ultimă analiză, soluția simțului comun.

II. Existența unui principiu material

Mai întâi, experiența și raționamentul descoperă în toate corpurile un principiu substanțial material. Activitatea corpurilor se împlinește în spațiu, se răspândește și se propagă prin spațiu; tot astfel vedem corpurile lucrând unele asupra altora prin contactul lor, în măsura contactului lor, până acolo încât întreaga lor acțiune încetează dacă ele încetează să se atingă în vreun fel, fie nemijlocit, fie mijlocit. Or, spațiul presupune extensiunea și, în același chip, contactul corporal cere o suprafață întinsă. Trebuie, așadar, să conchidem la existența unui principiu care este rădăcina extensiunii și, prin urmare, material, întrucât materia și extensiunea sunt concepte inseparabile. Acest principiu este permanent, după cum dovedește legea greutăților: oricare ar fi schimbarea intervenită, greutatea a rămas aceeași, ceea ce presupune un principiu la fel de imuabil după mutație ca înainte de ea. Și, întrucât seria accidentelor, fenomenelor, schimbărilor,

mișcărilor și activităților nu se poate sprijini pe vid, trebuie spus, de asemenea, că acest element este substanțial, pentru a fi primul suport al acestui flux neîncetat.

III. Existența unui principiu formal

Dar acest principiu material nu este suficient: experiența și raționamentul cer un alt principiu substanțial, formal și dinamic, pentru a explica unitatea, fixitatea și activitatea ființelor vii. Este oare cu putință să nu recunoaștem în animal o formă interioară care menține ființa întreagă, care îndreaptă toate aceste energii către un scop unic, pentru conservarea și perfecționarea sa, și care, în pofida multiplicității și compoziției elementului material, produce fenomenele unei senzații simple și indivizibile, precum vederea, apetitul, într-un cuvânt întreaga viață psihologică a animalului?

Ce observăm, de asemenea, în plantă? O tendință interioară care cârmuiește diferitele părți, le coordonează și le face să contribuie la binele întregului organism. Termenul acestei activități rămâne în planta însăși; planta este aceea care beneficiază de lucrarea sa; lucrând, ea evoluează, se desăvârșește, iar ultimul termen al acestei evoluții devine podoaba și cununa ei. Materia, care se schimbă neîncetat și care, după un anumit timp, este în întregime reînnoită în aceeași ființă vie, nu explică această fixitate și această unitate specifică. Dacă nu vrem să negăm realitatea vieții sau distincția reală dintre corpurile

vii și corpurile neînsuflețite, trebuie să admitem un principiu substanțial și specific, izvor al acestei unități și pe care îl vom numi forma substanțială.

În cazul corpurilor anorganice, evidența este mai puțin deplină. Totuși, anumite fenomene constatate, mai ales în cristale, par să confirme teza tomistă. Cristalul este cârmuit de o forță misterioasă care grupează și ordonează diferitele molecule potrivit unui tip specific și invariabil, astfel încât, dacă unghiurile cristalului ajung să fie vătămate sau sfărâmate, ele sunt reparate în mod infailibil potrivit aceluiași tip constant. Oare această energie interioară nu ar fi principiul substanțial și formal al lui Aristotel și al Sfântului Toma? Savanți de mare anvergură nu s-au temut să o afirme. „Astfel, cristalografia, scria ilustrul de Lapparent, ar da dreptate opiniei filosofice exprimate încă din secolul al XIII-lea de puternicul geniu al Sfântului Toma de Aquino."

În chip universal și pentru toate corpurile, proprietățile ireductibile ne fac să conchidem la două principii ireductibile: unele se leagă de cantitate, iar celelalte revelează existența principiului substanțial formal. Și aici, știința poate da mâna cu scolastica. „Iată-ne, așadar, siliți să primim în Fizica noastră altceva decât elementele pur cantitative de care se ocupă geometrul, să admitem că materia are calități; cu riscul de a ni se reproșa întoarcerea la virtuțile oculte, suntem constrânși să privim drept calitate primă și ireductibilă ceea prin care un corp este cald, sau luminat, sau electrizat, sau magnetizat; într-un cuvânt, renunțând la încercările fără încetare reînnoite de la Descartes încoace, trebuie să legăm teoriile noastre de noțiunile cele mai esențiale ale Fizicii peripatetice."

IV. Ceea ce este dobândit în mod definitiv

Prezentată sub această formă generală, pe care Sacra Congregație și-o însușește, și fără a coborî la aplicațiile care nu constituie esența sistemului, doctrina tomistă poate fi numită certă, ca o concluzie a simțului comun. Datele esențiale sunt dobândite definitiv și rămân de nezdruncinat: **1°** trebuie să recunoaștem în corpuri, pe lângă materie, cantitate și mișcare, un principiu formal și dinamic și calități permanente; **2°** materia este indestructibilă: nimic nu se pierde; **3°** forma nu este scoasă din neant, ci din subiectul potențial care o conținea și care o primește: nimic nu se creează.

Sacra Congregație nu vorbește despre mutațiile substanțiale; dar doctrina este indiscutabilă cel puțin în privința compusului omenesc și a animalelor, căci toată lumea constată o diferență esențială între o ființă vie și un cadavru. Ea poate fi numită certă și în raport cu lumea vegetală: fenomenele care fac să se nască și să moară planta, care produc stejarul uriaș și îl reduc într-o zi în pulbere sunt într-adevăr schimbări care ating însăși substanța. Pretutindeni unde există trecere de la viață la moarte, precum și de la moarte la viață, există mutație substanțială.

Dovada nu este la fel de decisivă în privința corpurilor anorganice; dar proprietățile ireductibile pe care știința le constată în noul compus

ne îndreptățesc să conchidem că și aici a intervenit o schimbare substanțială.

Sistemul aristotelic și tomist este cea mai bună explicație a dogmelor noastre catolice privitoare la unirea sufletului cu trupul, natura umană a lui Cristos, prezența reală în Euharistie și transsubstanțiere; căci toate acestea presupun materie, formă, unire substanțială și schimbare substanțială.

Vom avea de amintit mai târziu anumite documente ecleziastice cu privire la sufletul omenesc; dar voim să citățm o nouă mărturie a savantului P. Duhem: „Încetul cu încetul însă, și prin însuși faptul acestei dezvoltări, ipotezele mecaniciste se lovesc din toate părțile de obstacole din ce în ce mai greu de biruit. Atunci, favoarea fizicienilor se desprinde de sistemele atomistice, carteziene sau newtoniene, pentru a reveni la metode analoge celor pe care le propovăduia Aristotel. Fizica actuală tinde să reia o formă peripatetică."

TEZA IX

„Earum partium neutra per se esse habet, nec per se producitur vel corrumpitur, nec ponitur in praedicamento nisi reductive ut principium substantiale.
(Niciuna dintre aceste părți nu are ființa prin sine, nu este produsă prin sine, nu este coruptă prin sine și nu poate fi așezată

într-un predicamental decât prin reducţie, în calitate de principiu substanţial.)"

Odată afirmată şi bine stabilită existenţa materiei şi a formei, trebuie precizate natura şi rolul fiecăruia dintre cele două elemente. Amândouă sunt esenţialmente incomplete, niciuna nu-şi poate fi suficientă sieşi şi numai în unirea lor reciprocă îşi realizează valoarea. Materia are, desigur, fiinţă, dar nu în sine şi nici prin sine, ci numai în compus; forma are fiinţă, iar prin formă materia primeşte fiinţa; dar ceea ce este în sens propriu este compusul sau întregul definitiv. Aşadar, deşi fiecare dintre cele două părţi are fiinţă, niciuna nu are fiinţa prin sine, întrucât niciuna nu este întregul care există şi care lucrează.

La fel, în generare sau corupere, ceea ce este generat sau ceea ce se corupe prin sine este compusul. În prima producere a lucrurilor, ceea ce a fost creat prin sine a fost întregul subzistent; materia şi forma au fost create împreună în întreg; de atunci înainte, materia este indestructibilă, forma este generată împreună cu compusul şi este distrusă împreună cu el, după cum nu un suflet se naşte sau moare, ci un om se naşte sau moare.

În acelaşi chip, ceea ce este clasificat într-o categorie este compusul: astfel, ceea ce este aşezat în mod direct în predicamentalul sau genul substanţei este corpul însuşi; materia şi forma nu intră în el decât prin reducţie, în felul în care părţile sunt reduse şi raportate la predicamentalul sau categoria întregului.

Aceste explicaţii vor ajuta la înţelegerea celebrului text al lui Aristotel: *Materia prima non est quid, nec quale, nec quantum, nec aliquid eorum*

quibus ens determinatur (**Materia primă nu este nici ce este ceva, nici calitate, nici cantitate, nici vreuna dintre determinările prin care ființa este determinată**); ea nu este *quid* (**ce este ceva**), adică substanța specifică, numită *quidditas* (**quidditate**), pentru că aceasta din urmă este întregul complet, pe când materia este elementul parțial, potențial, nedeterminat, care nu există decât prin formă și în compus.

Ea nu este *quale* (**calitate**), subiectul împodobit cu calitățile sale, deoarece calitatea presupune o substanță pe care vine să o completeze. Ea nu este *quantum* (**cantitate**), subiectul înzestrat cu cantitate, întrucât cantitatea este un accident care presupune atât materia, cât și substanța materială. Cantitatea urmează materiei, iar calitatea urmează formei; totuși, și una, și cealaltă nu există decât în compus.

În sfârșit, materia nu este niciuna dintre determinările ființei, adică niciuna dintre categoriile de accidente care modifică substanța deja constituită și o pun în raport cu exteriorul, precum relația, acțiunea și pasiunea. Ea este totuși o realitate fundamentală, partea intrinsecă a unei substanțe reale.

Dar, pentru că este prin sine potențială și nedeterminată, ea nu va putea niciodată, nici măcar prin minune, să existe separat de formă. Aceasta ar fi, spune Sfântul Toma, o adevărată contradicție: *Quod aliquid sit et non sit, a Deo fieri non potest, neque aliquid involvens contradictionem, et hujusmodi est materiam esse sine forma* (**Dumnezeu nu poate face ca același lucru să fie și să nu fie, nici ceva care implică o contradicție; iar de acest fel este existența materiei fără formă**); căci tot ceea ce există are deja o esență determinată, se reduce la un grad specific, care provine tocmai de la forma substanțială.

Aceasta este realitatea care constituie ființa în specia sa și o așază într-o ierarhie proprie. După cum actul este destinat să completeze puterea, rolul formei este acela de a determina materia și de a o face să existe; iar din unirea lor intimă rezultă corpul fizic. Pentru noi, orice corp este un compus de materie și formă.

Am arătat că materia existând fără formă ar constitui o contradicție; trebuie oare spus același lucru despre forma existând fără materie?

Nu vorbim despre forma spirituală, precum sufletul omenesc, care, neprimindu-și ființa de la materie, poate trăi și opera fără ea; înțelegem aici forma materială, care a ieșit din energiile materiei, precum forma plantei sau sufletul animalului. Ipoteza nu este absurdă: forma este un act, pe care Dumnezeu îl poate menține prin puterea Sa și, dacă ea are nevoie de materie ca de suportul său natural, puterea dumnezeiască îi poate oferi sprijinul său superior. Așadar, după cum Dumnezeu susține în Euharistie accidentele fără substanță, tot astfel ar putea, prin minune, să conserve o formă coruptibilă în afara materiei, sufletul unui porumbel, de pildă, și să-l unească apoi din nou cu trupul de care fusese separat.

Dar ordinea naturală cere ca forma coruptibilă să nu existe decât împreună cu materia și în compus, deoarece ceea ce are ființa prin sine este întregul, iar nu părțile.

Și acesta este încă adevărul de simț comun pe care îl exprimă teza Sacrei Congregații.

CAPITOLUL II
CANTITATEA

TEZA X

**„*Etsi corpoream naturam extensio in partes integrales consequitur, non tamen idem est corpori esse substantiam et esse quantum. Substantia quippe ratione sui indivisibilis est, non quidem ad modum puncti, sed ad modum ejus quod est extra ordinem dimensionis; quantitas vero, quae extensionem substantiae tribuit, a substantia realiter differt, et est veri nominis accidens.*
(Deşi extensiunea în părţi integrale urmează naturii corporale, totuşi nu este acelaşi lucru pentru corp a fi substanţă şi a fi întins. Substanţa, prin însăşi raţiunea sa, este indivizibilă, nu însă în felul unui punct, ci în felul a ceea ce se află în afara ordinii dimensiunii; iar cantitatea, care conferă substanţei extensiunea, se deosebeşte realmente de substanţă şi este un accident în adevăratul sens al cuvântului.)”**

Odată rezolvată problema principiilor esențiale ale corpurilor și admis că substanța corporală este un compus de materie și formă, rămâne să considerăm proprietățile care însoțesc în mod necesar această substanță. Or, primul accident care derivă din materie, care este primit nemijlocit în substanță și care susține celelalte fenomene, este cantitatea sau extensiunea. Trei teze expun rolul cantității și chestiunile care se leagă de ea, precum principiul individuației și prezența corpurilor în loc.

Teza de față amintește mai întâi că cantitatea sau extensiunea urmează în mod necesar substanței corporale.

Constatăm că corpurile exterioare lucrează asupra organismului nostru și provoacă în noi fenomene de senzație. Sufletul, într-adevăr, nu este cauza lor unică, deoarece le suferă adeseori împotriva voinței sale și nu le poate face să apară după plac. Trebuie, așadar, să le raportăm la o cauză exterioară, a cărei operație depinde de spațiu, cere un contact real și presupune o suprafață întinsă. Activitatea neîncetată a naturii atestă realitatea extensiunii ca proprietate a substanței corporale.

Aceasta este, de altfel, consecința tezei deja stabilite: experiența și simțul comun, am spus, descoperă în corpuri un principiu substanțial și potențial, care este rădăcina cantității și a extensiunii, și un principiu substanțial dinamic și formal, care este izvorul calității și al accidentelor care o însoțesc.

Totuși, adaugă documentul, cantitatea nu este substanța. Aristotel făcuse deja această observație: „Lungimea, lățimea, adâncimea sunt cantități, dar nu sunt substanța."

Credința adaugă aici precizări minunate, pe care Stagiritul nu le putea prevedea. Ea ne garantează că substanța pâinii materiale dispare și că accidentele sau speciile rămân după transsubstanțiere. Or, primul dintre accidente este cantitatea, suportul natural al calităților și al fenomenelor sensibile. Iată astfel afirmată distincția reală dintre cantitate și substanță.

Rațiunea sugerată în teza noastră se reduce la aceasta: cantitatea nu conferă decât o ființă secundară, adică întinde subiectul în părți integrale; ea presupune, așadar, subiectul constituit în sine însuși, în ființa sa primă și fundamentală, și trebuie să existe între ea și substanță diferența radicală care separă forma secundară de fondul prim care susține întregul edificiu al accidentelor.

Prin sine însăși, substanța este indivizibilă, iar cantitatea o întinde în părți și îi conferă extensiunea. Sfântul Toma s-a pronunțat asupra acestei chestiuni cu o claritate desăvârșită: „Materia nu este divizibilă în părți decât pentru că este cuprinsă sub cantitate; dacă aceasta este înlăturată, substanța rămâne indivizibilă." Simțul comun ne vine și aici în ajutor, amintindu-ne că cantitatea noastră poate crește sau scădea, în vreme ce substanța noastră rămâne invariabilă.

Indivizibilitatea pe care o atribuim substanței nu este aceea a punctului, ci una de un ordin superior, care exclude dimensiunea. Pentru a înțelege această doctrină, trebuie să ne amintim că scolasticii disting diferite feluri de părți: părțile esențiale, precum esența și existența; părțile logice, precum genul și diferența; părțile dinamice, precum inteligența și voința, care sunt părți sau puteri ale sufletului; părțile integrale, care fac ca compusul să fie divizibil, să aibă dimensiuni și să fie supus unui loc determinat.

Rolul cantității este tocmai acela de a da substanței, care este indivizibilă prin ea însăși, aceste părți integrale, această extensiune și aceste dimensiuni. Prin urmare, conceptul esențial al cantității implică faptul ca ea să aibă părți distincte, adică o parte să nu fie cealaltă parte și să fie în afara celeilalte părți. Din moment ce o parte este distinctă de cealaltă și se află în afara ei, ea cere în mod natural să fie în afara locului celeilalte și o exclude pe cealaltă din același loc: aceasta este impenetrabilitatea. De aici urmează, de asemenea, că părțile se pot desprinde și separa: aceasta este divizibilitatea; și că ele pot fi măsurate.

Iată cum derivă din această noțiune toate proprietățile cantității: extensiunea părților în loc; impenetrabilitatea; divizibilitatea; ordinea dimensiunilor supuse măsurii.

Se înțelege astfel că conceptul esențial este distincția părților în ele însele și că celelalte proprietăți nu sunt decât efecte secundare. Este, așadar, cu neputință să concepem o cantitate în care o parte nu ar fi distinctă de cealaltă; dar putem concepe că două părți distincte în ele însele ar putea, prin minune, să ocupe același loc, după cum vom explica mai departe.

Teza Sacrei Congregații, evitând subtilitățile chestiunilor discutate în Școală, rezumă în chip desăvârșit întreaga filosofie a cantității: ea este un accident distinct de substanță, fiindcă îi adaugă părți și poate varia, în vreme ce substanța rămâne imuabilă și indivizibilă în ea însăși; accident foarte real, căci datorită cantității, extensiunii și masei se împlinesc toate fenomenele sensibile, de gravitație, atracție, nutriție și viață, și se realizează, prin aceasta însăși, armonia lumilor.

CAPITOLUL III
PRINCIPIUL INDIVIDUAȚIEI

TEZA XI

„*Quantitate signata materia principium est individuationis, id est numericae distinctionis (quae in puris spiritibus esse non potest) unius individui ab alio in eadem natura specifica.*
(Materia desemnată prin cantitate este principiul individuației, adică al distincției numerice — care nu poate exista în spiritele pure — prin care un individ se deosebește de altul în aceeași natură specifică.)”

Constatăm, în întreaga natură vizibilă și în lumea noastră omenească, unitatea în specie și distincția în indivizi; întreaga natură specifică se află în fiecare individ și totuși, multiplicând indivizii, nu multiplicăm specia: astfel, natura umană este întreagă în fiecare om, specia vulturului și specia porumbelului sunt întregi în fiecare vultur și în

fiecare porumbel; natura fierului este întreagă în fiecare bucată de fier și, cu toate acestea, specia rămâne unică, în vreme ce se multiplică oamenii, vulturii, porumbeii și bucățile de fier. Cum se face, așadar, că există mai mulți indivizi distincte substanțial, în vreme ce substanța specifică rămâne unică? Cum poate exista multiplicarea indivizilor care posedă toate perfecțiunile speciei fără multiplicarea speciei însăși? Cea mai modestă dintre creaturile care ne înconjoară ne pune în fața unei probleme foarte tainice, foarte dificile și pe care marele nostru Bossuet o socotea chiar insolubilă.

Aceasta este atât de vestita chestiune a principiului individuației sau al distincției numerice a indivizilor în aceeași natură specifică.

Individul fiind o substanță care este incomunicabilă altora și substanțial distinctă de ceilalți, principiul individuației trebuie să fie în același timp principiu substanțial și intrinsec, principiu de incomunicabilitate și principiu de distincție.

Nu este aici locul de a examina diferitele teorii ale Școlii. Nu se poate admite că esența materială ar fi individuată prin ea însăși, căci este vădit că Petru nu este umanitatea. „O asemenea soluție nu este acceptabilă decât în lipsa oricărei alteia, căci, în fapt, ea nu explică nimic."

Fénelon încearcă să recurgă la existență. „Dacă voim să considerăm cu bună-credință existența actuală fără abstracție, este adevărat să spunem că ea este tocmai ceea ce deosebește un lucru de altul. Această existență produsă este ființa singulară sau individul." Dar existența presupune actul prim.

Alți filosofi au căutat principiul individuației în forma substanțială. Dar forma dă gradul specific, care este prin sine însuși comunicabil, și, prin urmare, ea nu poate fi principiul incomunicabilității.

Teza aprobată de Sacra Congregație cere în același timp materia și cantitatea. Materia singură nu este suficientă, fiindcă este nedeterminată și indiferentă față de comunicarea sa diferiților indivizi, în vreme ce principiul individuației este substanțial.

De aceea formula tomistă este: *materia signata quantitate* (**materia desemnată prin cantitate**), materia marcată și ca și pecetluită prin cantitate, după cum realitatea marcată cu un sigiliu este incomunicabilă și inalienabilă.

Ceea ce dă individuația subiectului este ordinea esențială și transcendentală către o anumită cantitate.

În această teorie se verifică toate condițiile deja indicate. Este un principiu substanțial, căci materia este substanțială prin ea însăși și nu încetează să fie astfel prin faptul că spune ordine către o anumită cantitate, întrucât această ordine este esențială. „Capacitatea materiei față de o anumită cantitate nu este o proprietate adventice distinctă de materie: dimpotrivă, ea se identifică cu aceasta; cu alte cuvinte, ea este însăși materia considerată de noi în raport cu o realitate viitoare."

Este în același timp principiul incomunicabilității și al distincției. Să ne amintim bine natura cantității, așa cum am expus-o în teza precedentă. Esența însăși a cantității constă în a avea părți distincte, adică o parte să nu fie cealaltă parte și să fie în afara celeilalte părți; prin urmare, două părți de cantitate sunt distincte prin ele însele și în virtutea esenței lor și, în același chip, două cantități sunt distincte prin

ele însele. Prin urmare, materia care spune ordine către cantitatea B, de pildă, va trebui să se deosebească de materia care spune ordine către cantitatea A; forma primită în materia care privește cantitatea B va fi distinctă de forma primită în materia care privește cantitatea A; forma astfel distinsă și făcută incomunicabilă va da individuația întregului compus.

Astfel, problema ajunge să se simplifice și găsește o soluție rațională: materia își primește individuația din faptul că spune ordine către o anumită cantitate; forma își primește individuația din faptul că este primită în materia astfel marcată și distinsă; în sfârșit, compusul primește individuația de la forma astfel individuată.

Soluția este valabilă deopotrivă pentru oameni: se poate spune despre noi ceea ce se spune despre celelalte specii. „În împrejurările obișnuite, fiecare specie de corp are dimensiuni naturale care o deosebesc de celelalte, și tocmai acest volum normal, ale cărui variații sunt cuprinse între două extreme destul de apropiate, este aici în discuție." Ordinea către anumite dimensiuni sau către o anumită cantitate dă individuația trupului; sufletul își primește individuația din faptul că spune ordine către un anumit trup, pe care îl va face al său, iar din suflet derivă nemijlocit individuația întregului compus omenesc.

Întrucât această ordine a sufletului către trupul său este transcendentală și imuabilă, ea însoțește sufletul chiar și în starea de separare: destrămarea trupului nu poate aduce atingere individuației sufletului, iar când cele două elemente se vor reuni la înviere, își vor regăsi deodată ființa individuală și viața individuală, care, în cei drepți, va fi fericirea nepieritoare.

Teza noastră face să se remarce că multiplicarea numerică este cu neputință în substanțele pur spirituale. Concluzia este riguroasă în sistemul Sfântului Toma: îngerii nu au niciunul dintre acele elemente care permit multiplicarea indivizilor fără multiplicarea speciei.

De altfel, multiplicarea indivizilor fiind destinată să conserve și să perpetueze specia, ea nu mai are rațiune de a fi acolo unde specia este incoruptibilă.

De unde urmează că la îngeri există tot atâtea specii câți indivizi. De aici acea minunată varietate a lumii nevăzute, care încânta sufletul lui Bossuet: „Numărați, dacă puteți, fie nisipul mării, fie stelele cerului, atât pe cele care se văd, cât și pe cele care nu se văd, și să credeți că încă n-ați ajuns la numărul îngerilor. Lui Dumnezeu nu-I costă nimic să înmulțească lucrurile excelente; iar ceea ce este mai frumos este, ca să spunem astfel, tocmai ceea ce El risipește cu mai multă îmbelșugare."

CAPITOLUL IV
LOCUL

TEZA XII

**„*Eadem efficitur quantitate ut corpus circumscriptive sit in loco, et in uno tantum loco de quacumque potentia per hunc modum esse possit.*
(Prin aceeași cantitate se face ca trupul să fie în loc în mod circumscriptiv și ca, prin acest mod de prezență circumscriptivă, un trup să nu poată fi, prin nicio putere, decât într-un singur loc deodată.)”**

Esența cantității cerând părți distincte, dintre care una este în afara celeilalte, urmează de aici că o parte o exclude pe cealaltă din același loc, că trupurile sunt în mod natural impenetrabile și că două trupuri nu pot fi în același loc în același timp. Dar aceasta nu este o proprietate esențială pe care puterea dumnezeiască să nu o poată suspenda: efectul prim este ca o parte să fie în afara celeilalte; efectul secundar este ca o parte să fie în afara locului celeilalte părți. Dumnezeu, Care nu suprimă ceea ce este esențial, poate totuși, prin minune, să oprească un efect secundar, după cum a suspendat în focul cuptorului din Babilon proprietatea de a-i arde pe tinerii evrei. El poate, așadar, face ca două trupuri să fie în același loc.

Iar doctrina catolică ne atestă că minunea s-a săvârșit atunci când trupul Domnului Nostru a ieșit din sânul Mariei fără a vătăma întru nimic fecioria Maicii Sale și din mormânt fără a sfărâma piatra funerară.

Dar ceea ce Dumnezeu nu poate face, nici măcar prin puterea Sa absolută, este ca același corp să fie în două locuri deodată prin modul prezenței circumscriptive. Teza aprobată de Sacra Congregație este foarte categorică; toți tomiștii vorbesc în același sens, deși opinia contrară este susținută de Scotus, Suarez, Bellarmin, Franzelin, Pesch etc.

Să precizăm bine sensul propoziției noastre. Prezența în loc poate fi înțeleasă fie după modul corpurilor, fie după modul substanței, fie într-un mod mixt. Primul mod cere ca ființa să aibă dimensiuni corporale și să se aplice locului prin dimensiunile sale, astfel încât întregul subiect localizat să corespundă întregului său loc și fiecare dintre părțile sale fiecărei părți a locului, precum apa este în vas și sabia în teacă.

Al doilea mod este indivizibil și, ca să spunem astfel, spiritual, fiind propriu substanței să fie întreagă în întreg și întreagă în fiecare parte. Dacă Dumnezeu dă unui corp acest mod de existență, precum este cazul Trupului Domnului Nostru în Euharistie, corpul va putea fi în mai multe locuri deodată, precum Trupul Mântuitorului este prezent sub toate ostiile consacrate.

Prezența mixtă constă în faptul că trupul se află într-un loc potrivit modului său natural și într-un alt loc după modul substanței, precum Trupul lui Cristos este în cer prin prezența circumscriptivă și pe altar

prin prezența sacramentală. „Nu există contradicție, spune Conciliul de la Trento, între aceste două fapte: că Mântuitorul nostru continuă să fie mereu în cer, șezând de-a dreapta Tatălui, potrivit modului Său natural, și că totuși ne este prezent în mai multe alte locuri prin substanța Sa și în mod sacramental. Acesta este un mod de a fi pe care abia îl putem exprima prin cuvinte; dar că el este cu putință lui Dumnezeu, rațiunea luminată de credință ne face să înțelegem, iar noi trebuie să-l credem cu cea mai mare tărie."

Ceea ce ar constitui o contradicție, în doctrina tomistă, ar fi ca același corp să fie prezent în mai multe locuri deodată printr-o prezență circumscriptivă.

Acest mod, într-adevăr, implică faptul ca trupul să se aplice și să se măsoare după loc prin dimensiunile sale și să existe corespondență între dimensiunile corpului și dimensiunile locului. Dacă, așadar, același corp ar fi prezent în acest mod în două, trei sau patru locuri deodată, ar trebui să conchidem că dimensiunea unuia singur a devenit dimensiunea a două, trei sau patru, ceea ce ar însemna distrugerea întregii matematici. Din moment ce trupul își aplică dimensiunile într-un loc, le epuizează în întregime acolo; și, prin urmare, este de neconceput să le poarte încă și în altă parte.

Minunile de bilocație, dacă sunt constatate în mod cuvenit în viețile sfinților, pot fi explicate în sensul că persoana rămâne într-un singur loc prin propriul său trup și se manifestă într-un alt loc prin mijlocirea unui înger, care o reprezintă și lucrează în numele ei.

Trebuie, așadar, să reținem această diferență profundă dintre impenetrabilitate și bilocație. Impenetrabilitatea nu este decât efectul

secundar al cantității: esența, după cum am văzut, constă în faptul ca o parte să fie distinctă de cealaltă; consecința sau efectul secundar este ca fiecare parte să ocupe un loc distinct. Compenetrarea corpurilor poate, așadar, să se producă prin minune, pentru că ea nu suspendă decât un efect secundar, părțile rămânând mereu distincte în ele însele, deși ocupă același loc.

Bilocația, dimpotrivă, ar implica o contradicție, adică dimensiunea unuia singur să fie dimensiunea a doi sau a trei.

Se vede de acum înainte cum aceste cinci teze de cosmologie rezumă întreaga filosofie a naturii: esența corpurilor este dublu compusă, mai întâi din putere și act, apoi din materie și formă; aceste două elemente sunt substanțiale, dar parțiale și incomplete, iar din unirea lor rezultă natura specifică; prima proprietate care însoțește substanța corporală este cantitatea, care întinde substanța în părți integrale, desemnează materia și devine împreună cu ea principiul individuației, circumscrie corpul în loc astfel încât același corp să nu poată fi în mai multe locuri deodată.

Astfel, propozițiile se succed, se înlănțuie și se completează pentru a forma o construcție doctrinală pe cât de armonioasă, pe atât de solidă și capabilă să înfrunte timpul.

CAPITOLUL V
APLICAȚIE LA RESPINGEREA TEOSOFISMULUI

Cosmologia Sfântului Toma, așa cum o rezumă cele cinci propoziții ale noastre, arată limpede că lumea nu este un infinit în care totul ar fi totul, ci un ansamblu armonios de substanțe diferite. Există multiplicitate în univers pentru că există putere și act, materie și formă, cantitate care întinde substanța în părți distincte.

Aceste doctrine tomiste asupra hilomorfismului și principiului individuației constituie respingerea peremptorie a panteismului sub toate formele sale.

Pentru a completa subiectul și a arăta aplicarea acestor principii la respingerea erorilor recente, vom adăuga câteva cuvinte despre teosofism, pe care Biserica tocmai l-a condamnat.

În reuniunea plenară ținută la 16 iulie 1919 de Eminențele și Preacucerniciile Lor Cardinalii, Inchizitori Generali în materie de credință și moravuri, a fost pusă întrebarea: dacă doctrinele numite astăzi teosofice pot fi împăcate cu doctrina catolică și, prin urmare,

dacă este îngăduit să te înscrii în societățile teosofice, să participi la reuniunile lor, să citești cărțile, revistele, ziarele și scrierile lor. — Eminențele și Preacuceriniile Lor Cardinalii, după ce au luat avizul Consultorilor, au poruncit să se răspundă: *Negative* (**Nu**). Iar în ziua următoare, în audiența obișnuită acordată Asesorului Sfântului Oficiu, Sanctitatea Sa Benedict al XV-lea a aprobat hotărârea, poruncind publicarea ei.

Pentru a arăta întinderea acestui decret, vom aminti în linii mari principalele doctrine ale teosofilor și le vom confrunta cu învățătura catolică.

Cuvântul, luat în sine, ar fi destul de inofensiv: teosofie înseamnă înțelepciune dumnezeiască sau cunoaștere superioară a lucrurilor dumnezeiești, iar teosof poate desemna omul care este înțelept și versat în aceste lucruri ale lui Dumnezeu. În acest sens, mai mulți scriitori ecleziastici au putut exalta teosofia și pe teosof, după cum glorificau și numele de teologie și de teolog.

Dar termenul a fost deturnat spre o altă accepțiune. După cum vechii gnostici abuzau de cuvântul gnoză sau știință, tot astfel întemeietorii teosofismului înțeleg prin teosofie sau înțelepciune dumnezeiască o cunoaștere veche, universală și ocultă, care tinde să-L confunde pe Dumnezeu cu omul și cu lumea. Deși eroarea a luat și ia încă forme nenumărate, toate pot fi reduse la forma panteistă.

Printre membrii cei mai influenți ai societății teosofice trebuie semnalați o rusoaică foarte militantă, doamna Blavatsky, și colonelul american Olcott; secretarul era Leadbeater, care, în ultimii ani, a fost urmărit în chestiuni de moravuri. Propaganda în mediile cultivate a

fost făcută mai ales de doamna Annie Besant, înaltă demnitară a masoneriei mixte.

O altă tendință și un alt curent s-au manifestat și se dezvoltă puternic sub conducerea lui Rudolf Steiner.

Teosofismul atacă mai întâi doctrina fundamentală a adevăratului Dumnezeu personal și Creator al tuturor lucrurilor. „Respingeam ideea unui Dumnezeu personal sau extracomic. — Spunem și dovedim că Dumnezeul Teologiei nu este decât un mănunchi de contradicții, o imposibilitate logică. Iată pentru ce refuzăm să-L recunoaștem."

Dumnezeul teosofiei se confundă cu lumea; mai mult, materia și spiritul nu fac decât una: „Potrivit învățăturilor noastre, Spiritul și Materia sunt identice; Spiritul conține Materia în stare latentă, iar Materia nu este decât Spiritul cristalizat, precum gheața este vapori solidificați."

Prin urmare, dispare dogma Treimii; pentru teosofi, Treimea nu este decât manifestarea intelectuală și gnostică a unirii impersonale și infinite.

Negare radicală a dogmei creației *ex nihilo* (**din nimic**), întrucât totul este în toate și Dumnezeu, sufletul și universul sunt una cu Unitatea absolută, esența dumnezeiască incognoscibilă. „Noi nu credem într-o creație, ci în aparițiile succesive ale Universului, trecând de la planul subiectiv la planul obiectiv al ființei, la intervale regulate care cuprind perioade de o durată imensă."

Dezmințire absolută a doctrinelor noastre catolice despre om, libertate, actele omenești, moralitate și scopul ultim, întrucât substanța universală, trecând prin nenumărate forme, devine om și Dumnezeu, iar „omenirea este de una și aceeași esență, și această esență este una, infinită, necreată și eternă". Această substanță evoluează și devine totul, iar apoi revine la sine printr-un soi de întoarcere minunată. „Aceasta este puterea misterioasă a evoluției și a reinvoluției, puterea creatoare omniprezentă, atotputernică și chiar atotștiutoare."

Nu mai există ordine supranaturală sau gratuită, întrucât totul este datorat naturii în Totul universal.

Poruncile lui Dumnezeu și ale Bisericii, rugăciunea și actele religioase nu mai păstrează niciun sens: sufletul nu are a se ridica mai presus de sine însuși; îi este de ajuns să se replieze asupra sa în acest mare Tot pe care ei îndrăznesc să-l numească Tatăl nostru din ceruri.

În privința Întrupării și a lui Cristos Mântuitorul, teosofismul nu știe decât să verse blasfemii; el Îl numește pe Dumnezeul întrupat Dumnezeul „antropomorf, care nu este decât umbra gigantică a omului, fără a reproduce măcar ceea ce este mai bun în om". El distinge Cristosul universal și Cristosul singular. Cristosul universal poate fi considerat fie în starea de involuție, și atunci este Logosul, Cuvântul, întrupat și într-un anumit fel jertfit prin cufundarea Sa în univers; fie în starea de evoluție, și atunci este trecerea Sa prin diferitele stări până la unirea spiritului cu Absolutul.

Cristosul singular este Isus cel istoric, un înțelept, un teosof desăvârșit, asemenea lui Manu, Zoroastru, Buddha, dar nu adevăratul Dumnezeu personal. Dogma Răscumpărării, care presupune și repară păcatul

originar, nu mai are nicio semnificație, fie pentru că neamul omenesc, substanță dumnezeiască și eternă, ar fi nepăcătos și infailibil, fie pentru că acțiunile unui simplu om, cum îndrăznesc ei să-L numească pe Cristosul istoriei, nu ar putea avea acea valoare infinită pe care o implică satisfacția pentru păcat.

Astfel este nimicită dintr-odată întreaga economie supranaturală a harului și a sacramentelor, care derivă din Întrupare și Răscumpărare.

În sfârșit, este distrusă în întregime doctrina noastră despre cele din urmă, moartea, judecata, iadul, învierea trupurilor, întrucât teosofismul face să constea întreaga sancțiune și întreaga ispășire viitoare într-o serie de transmigrații și reîncarnări infinite în trupuri noi. Tuturor acestor reverii și aberații este de ajuns să li se opună definiția celui de-al patrulea Conciliu din Lateran: „Judecătorul suprem va da fiecăruia după faptele sale, atât celor osândiți, cât și celor aleși, care vor învia cu toții cu propriile lor trupuri pe care le poartă acum, *cum suis propriis resurgent corporibus, quae nunc gestant* (**vor învia cu propriile lor trupuri, pe care le poartă acum**), pentru a primi, potrivit faptelor lor, fie bune, fie rele, unii pedeapsă veșnică împreună cu diavolul, iar ceilalți slavă veșnică împreună cu Cristos."

Era, așadar, indispensabil ca Sfântul Oficiu, păzitor al doctrinei și al moralei, să facă dreptate unor asemenea erori și să le interzică catolicilor să intre în aceste societăți, să participe la reuniunile lor și să le citească scrierile.

Aceste aberații nu se pot produce în spiritele cărora principiile fundamentale ale cosmologiei le-au arătat tripla compoziție căreia îi

este supusă creatura corporală, adică compoziția de putere și act, compoziția de materie și formă, compoziția de substanță și accidente.

Din toate acestea rezultă în mod necesar distincția în genuri, specii și indivizi, iar indivizii înșiși se multiplică în specie pentru că au un principiu al individuației: materia desemnată prin cantitate.

De aici apare evidentă absurditatea panteismului, care identifică toate substanțele și admite consubstanțialitatea lui Dumnezeu cu universul. Să observăm, în această privință, diferența sau, mai curând, opoziția ireductibilă dintre panteism și ipoteza întrupării lui Dumnezeu în toți indivizii. Dacă Persoana dumnezeiască s-ar uni ipostatic cu toate substanțele omenești sau chiar cu toate substanțele universului, aceasta nu ar fi nicidecum panteism: substanța dumnezeiască ar rămâne întotdeauna distinctă de fiecare dintre aceste substanțe; Persoana dumnezeiască, deși comunicată fiecăreia dintre ele, nu s-ar confunda cu ele și nu ar exista niciodată consubstanțialitate între Dumnezeu și lume.

Astfel, aceste teze asupra compoziției substanțelor create și asupra principiului individuației ajung în cele din urmă la glorificarea adevăratului Dumnezeu personal și Act pur.

PARTEA A TREIA
BIOLOGIA ȘI PSIHOLOGIA SFÂNTULUI TOMA

CAPITOLUL I
PRINCIPIUL VIEȚII ORGANICE ȘI AL VIEȚII SENSITIVE

TEZA XIII

„Corpora dividuntur bifariam: quaedam enim sunt viventia, quaedam expertia vitae. In viventibus, ut in eodem subjecto pars movens et pars mota per se habeantur, forma substantialis, animae nomine designata, requirit organicam dispositionem, seu partes heterogeneas.
(Corpurile se împart în două categorii: unele sunt vii, altele sunt lipsite de viață. În ființele vii, pentru ca în același subiect să existe prin sine o parte care mișcă și o parte care este mișcată, forma substanțială, desemnată cu numele de suflet, cere o dispoziție organică, adică părți eterogene.)"

Teoria fundamentală a materiei și a formei este aplicată problemei vieții, iar aici forma substanțială este sufletul. Se studiază mai întâi viața în corpuri, în lumea plantelor și în lumea animală; aceasta este biologia în liniile sale mari și în principiile sale esențiale. Apoi se trece la lumea omenească, se consideră sufletul rațional în natura și destinul său și ca formă a trupului, iar de aici se abordează diviziunea sufletului

și a facultăților sale și se insistă în mod special asupra puterilor spirituale, inteligența și voința, precum și asupra problemelor care privesc cunoașterea omenească și liberul arbitru; aceasta este psihologia propriu-zisă.

I. Adevărata noțiune a vieții

Teza de față afirmă mai întâi diferența radicală dintre corpurile vii și corpurile lipsite de viață și caracterizează viața prin această trăsătură esențială: ființa vie se mișcă prin sine; ceea ce cere un organism complex și părți eterogene.

O eroare foarte veche, monismul antic, reînnoită în vremea noastră sub diferite forme și în special sub aceea a hilozoismului (*hylē*, **materie**; *zōē*, **viață**), pretinde că orice materie este vie, că există în lume un principiu unic, care este sufletul universului și în care totul se confundă, totul este tot și totul este Dumnezeu. Teosofismul contemporan o propune într-un mod și mai accentuat: „Spunem că scânteia dumnezeiască din om este una și identică în esență cu Spiritul universal... potrivit învățăturilor noastre, Spiritul și Materia sunt identice."

Teza noastră, în termeni foarte sobri și întemeindu-se pe simțul comun, înlătură toate aceste aberații. Simțul comun și experiența, într-adevăr, ne-au demonstrat deja că totul nu este tot. Proprietăți

ireductibile, observate în mod corespunzător, ne îngăduie să stabilim cu certitudine că corpurile simple diferă esențial de corpurile compuse, că există chiar între corpurile simple specii ireductibile și, între corpurile compuse, o diferență între cele vii și cele nevii. Nu este nevoie să reamintim aici elementele fiziologiei și ale biologiei, să comparăm celula cu molecula minerală și să punem în contrast diferitele fenomene ale vieții din celulă, care se naște, se dezvoltă, se multiplică și moare, cu fenomenele cu totul opuse ale corpului anorganic.

Este suficient să rămânem la datele elementare ale simțului comun pe care teza de față le amintește după Sfântul Toma. „Viața, spune Doctorul Angelic, este mai vădită în animal. Or, ceea ce observăm mai întâi în el este că se mișcă de la sine și spunem că trăiește atât timp cât constatăm în el această mișcare. De îndată ce animalul încetează să se miște de la sine, spunem că este mort, din lipsă de viață."

Acesta este punctul de plecare al psihologiei. Acest semn al vieții este atât de vădit, încât copiii numesc viu tot ceea ce se mișcă. Filosoful respectă aceste date, se sprijină pe ele și le completează pentru a construi edificiul științei. Propriul vieții este, așadar, de a se mișca prin sine, printr-o mișcare activă, al cărei principiu și termen este deopotrivă ființa vie, deoarece operația pornește din ființa vie și rămâne în ea.

În corpurile anorganice, mișcarea nu este decât pasivă: deși molecula materială desfășoară o anumită activitate internă, nu ea este totuși cea care profită de aceasta, căci, pe măsură ce lucrează, suferă o pierdere de forțe, iar energiile sale se risipesc împreună cu operația sa. Planta, dimpotrivă, beneficiază ea însăși de lucrarea sa; lucrând, se

desăvârșește, iar ultimul termen al acestei evoluții este podoaba și cununa ei, floarea sau rodul său.

În animal, mișcarea este încă și mai intrinsecă; aceeași putere sau aceeași facultate este principiul și termenul senzației, al vederii, al emoției. În viața intelectuală există și mai multă unitate, întrucât un singur act al spiritului îmbrățișează deodată tot ceea ce am putut aduna prin îndelungatele procedee și prin lucrarea multiplă a simțurilor externe și interne.

Iată cum concepe viața filosofia aristotelică și tomistă: a trăi înseamnă a se mișca prin sine, printr-o operație care pornește din subiect și rămâne în el, îl dezvoltă, îl desăvârșește, îl duce la împlinire sau, cel puțin, îl menține în perfecțiune. Diferența esențială dintre ființele vii și cele nevii reiese astfel cu evidență din mișcarea sau acțiunea lor; viața nu este mișcarea pasivă, care epuizează subiectul, ca în cazul ceasornicului, care trebuie mereu întors, sau al pilei, care trebuie mereu încărcată, ci mișcarea activă, care întreține, hrănește și desăvârșește.

Ființa vie își formează ea însăși organismul, își asimilează elementele luate din afară, se reproduce într-un semen și rămâne identică sieși; corpul brut nu oferă niciunul dintre aceste caractere, după cum chiar materialiști declarați au fost siliți să recunoască. În ființa vie, „din resturile moleculelor distruse și în același timp în care ele se distrug, se reconstituie o cantitate mai mare de molecule identice. Dimpotrivă, în toate corpurile brute, orice acțiune chimică distruge moleculele preexistente și le înlocuiește cu molecule diferite."

II. Principiul vieții

Propoziția noastră arată apoi că principiul vieții este forma substanțială, desemnată prin numele de suflet. Trebuie, într-adevăr, să recunoaștem în ființa vie un principiu stabil și permanent, care menține ființa în unitate, în pofida fluxului neîncetat al fenomenelor care încep și se sfârșesc și în pofida schimbărilor perpetue pe care le suferă moleculele. Iată două fapte sau două legi constatate atât de experiența comună, cât și de știința modernă. „Fiecare dintre noi știe bine, scria P. Janet, că rămâne el însuși în fiecare dintre clipele duratei care alcătuiesc existența sa. Gândirea, memoria, responsabilitatea, acestea sunt mărturiile strălucite ale identității noastre." Pe de altă parte, biologia actuală a confirmat și a pus în deplină lumină aforismul lui Cuvier: „Nicio moleculă nu rămâne pe loc; toate intră și ies succesiv." Cum să salvgardăm, așadar, identitatea ființei vii fără acest principiu permanent și specific pe care îl numim forma substanțială? Dacă sufletul nu ar fi o substanță, ci un fenomen, s-ar risipi împreună cu fenomenul; iar dacă nu ar fi decât o serie de fenomene, după cum spune Taine, nu ar exista decât în gândirea noastră; căci o serie de mișcări succesive nu există, în definitiv, decât în spiritul care numără și leagă aceste diferite mișcări sau aceste fenomene trecătoare. Astfel, datele simțului comun și constatările cele mai evidente ale biologiei ajung la una și aceeași concluzie infailibilă: viața nu se explică fără forma substanțială desemnată prin numele de suflet.

Dar teza noastră tomistă completează noțiunea vieții printr-un ultim element. Corpurile brute sunt omogene; în corpurile vii există în mod necesar subordonare și ierarhie între diferitele părți, pentru ca unele să poată mișca, iar celelalte să fie mișcate: nu mai este vorba despre o simplă agregare de molecule, ci despre o minunată structură de părți eterogene, care constituie organe, un aparat și un sistem în același și indivizibil organism.

Organul desemnează tocmai o parte a acestui organism, înzestrată cu o structură specială și destinată unei funcții fiziologice speciale, precum plămânul, inima, ficatul, stomacul. Aparatul este ansamblul mai multor organe care conlucrează la același scop: astfel, aparatul digestiv cuprinde gura, care primește și mărunțește alimentele; stomacul, care le digeră; intestinul, care le absoarbe; glandele, care secretă lichidele necesare digestiei. Sistemul este ansamblul părților de aceeași natură care, în întregul corp, îndeplinesc un rol asemănător: astfel, sistemul nervos cuprinde toți nervii din întregul organism, iar sistemul muscular, toți mușchii.

Deși sunt eterogene, aceste diferite părți sunt atât de subordonate unele altora, încât conlucrează la un scop comun și constituie un singur întreg, unul și același organism. Această continuitate este atât de strânsă, atât de armonioasă, atât de infailibilă, încât simplul studiu al unui dinte îi era suficient geniului lui Milne Edwards pentru a deduce natura întregii ființe vii.

Aristotel și Sfântul Toma, fără a prevedea minunatele descoperiri ale fiziologiei noastre, dăduseră deja sufletului o definiție care slujește la explicarea fenomenelor actuale: „Sufletul este actul prim al corpului fizic și organic, care are viața în putere: *Actus primus corporis physici,*

organici, potentia vitam habentis (**Actul prim al corpului fizic și organic, care are viața în putere**)."

Este actul prim, adică specific și substanțial, care deosebește radical regnul viu de regnul mineral; al corpului fizic, adică natural, prin opoziție cu corpul matematic sau cu corpul artificial; al corpului organic sau organizat, pentru a face să se înțeleagă că toate părțile acestui corp sunt neasemănătoare între ele, iar nu omogene, ca în corpurile brute, și că toate sunt animate de forma substanțială, sau sufletul. Organizarea, în sens aristotelic și tomist, implică existența unui singur suflet în întregul compus, faptul că el informează substanțial toate părțile și că informarea se aplică în mod diferit fiecărei părți, potrivit importanței și rolului său: într-un fel mâinii, într-alt fel inimii, într-alt fel creierului etc., deși sufletul este întreg în fiecare parte.

Definiția spune, în sfârșit, „al unui corp care are viața în putere", pentru a semnifica faptul că trupul nu este viu prin el însuși, ci prin forma sa substanțială sau prin sufletul său și că, chiar după ce a fost însuflețit de acesta, el este încă în putere față de exercițiile vieții sau operațiile vitale. Ființa vie are viața în act prim prin sufletul său și viața în act secund prin operațiile sale, care provin din facultățile vitale ca din principiile lor nemijlocite și din suflet, forma substanțială, ca din principiul radical, potrivit doctrinei fundamentale expuse mai înainte asupra puterii și actului, substanței și accidentelor.

Aceasta este învățătura complexă și profundă pe care o amintește teza a XIII-a; ea va fi acum precizată, coborând la studiul sufletului plantelor și al sufletului animalelor.

TEZA XIV

„Vegetalis et sensilis ordinis animae nequaquam per se subsistunt, nec per se producuntur, sed sunt tantummodo ut principium quo vivens est et vivit, et, cum a materia se totis dependeant, corrupto composito, eo ipso per accidens corrumpuntur.
(Sufletul de ordin vegetativ și sufletul de ordin sensitiv nu subzistă nicidecum prin sine și nici nu sunt produse prin sine, ci există numai ca principiu prin care ființa vie este și trăiește; iar, întrucât depind în întregime de materie, odată corupt compusul, ele se corup prin accident chiar prin acest fapt.)"

Această propoziție rezumă toate chestiunile privitoare la sufletele inferioare, la natura, originea și destinul lor.

Natura este indicată prin aceste caractere foarte precise: aceste suflete nu sunt un întreg subzistent, ci depind de materie; totuși, ele nu sunt materia însăși, ci o energie care cârmuiește și domină materia, un principiu specific, care dă ființei vii ființa și viața.

Am arătat deja că sufletul este un principiu substanțial și permanent. Chiar și în plantă, sufletul este o forță care menține ființa vie în unitate, în timp ce moleculele materiale se reînnoiesc neîncetat; este o energie intrinsecă, superioară tuturor resurselor fizicii și chimiei, pe care procedeele cele mai iscusite ale laboratoarelor noastre nu vor

izbuti niciodată să o reproducă sau să o imite. „Este limpede, observă Claude Bernard, că această proprietate evolutivă a oului, care va produce un mamifer, o pasăre sau un pește, nu aparține nici fizicii, nici chimiei."

De aceea apariția vieții în lume, la început, nu a putut avea loc decât printr-o intervenție a lui Dumnezeu, care ar fi produs nemijlocit speciile sau, cel puțin, ar fi infuzat materiei o virtute activă pentru a evolua și a urca până la formele superioare. Viața unei plante nu va fi niciodată rezultatul unei acțiuni sau reacții chimice; este nevoie aici de un principiu specific, care coordonează diferitele părți, le cârmuiește și le face să conlucreze la binele întregii ființe vii.

Cu atât mai mult, sufletul animalului, principiu al senzațiilor conștiente, foarte reale și foarte vii, al pasiunilor foarte vehemente, manifestate uneori în afară prin efecte violente, nu poate fi redus la un simplu automatism. Bunul-simț popular a făcut întotdeauna dreptate teoriilor care prezintă animalele drept simple mașini. Sfântul Augustin exprima acest adevăr elementar când spunea: „Durerea pe care o simt animalele demonstrează în sufletele lor o putere admirabilă în genul ei și vrednică de laudă."

Și totuși aceste suflete nu se pot elibera de condițiile materiei, asemenea formei subzistente. Caracterul propriu al ceea ce este independent de materie este progresul. Or, animalul, deși a fost amestecat în viața omului și a văzut invențiile omului, nu a progresat niciodată, nu s-a ridicat niciodată mai sus. Dacă se poate vorbi despre un progres la animale, acesta este un progres pur unilinear, în același cerc și în aceeași ordine, ca urmare a deprinderilor dobândite în aceleași împrejurări și a impresiilor resimțite în fața acelorași obiecte.

Marele nostru Bossuet făcuse deja această observație: „Cine va vedea numai că animalele nu au inventat nimic nou de la începutul lumii și cine va considera, pe de altă parte, atâtea invenții, atâtea arte și atâtea mașini prin care natura umană a schimbat fața pământului va vedea cu ușurință de aici câtă grosolănie este de o parte și cât geniu de cealaltă."

Iată, așadar, ceea ce caracterizează natura acestor suflete: ele depind de condițiile materiei, rămânând totuși o formă simplă, admirabilă în genul ei, pe care mecanismul și forțele fizice sau chimice nu o pot explica.

Teza arată încă faptul că sufletul vegetativ și sufletul sensitiv sunt deopotrivă principiul ființei și principiul vieții: *quo vivens est et quo vivit* (**prin care ființa vie este și prin care trăiește**). Ființa vie este un singur întreg, în care nu se pot distinge două principii substanțiale, unul prin care ar fi ființă și altul prin care ar fi vie: aceeași realitate fundamentală dă ființa și dă viața. De aici acest adagiu al lui Aristotel și al scolasticilor: *In viventibus vivere est esse* (**în ființele vii, a trăi înseamnă a fi**), în ființele vii principiul prim al ființei este și principiul vieții, fără de care ființa vie nu ar fi un întreg substanțial.

Se vor înțelege de aici originea și destinul acestor suflete: întrucât ele nu există prin sine, nu sunt produse prin sine, ci în compus și prin compus. Ele nu sunt create din neant, ci generate din puterea materiei. Cum se întâmplă aceasta? Materia, desigur, lăsată sieși și simplelor forțe chimice, este incapabilă să producă viața; dar Dumnezeu, creând primele ființe vii, le-a infuzat virtutea de a elabora o sămânță în care viața este conținută virtual; iar când această sămânță

și-a încheiat evoluția, potrivit legilor stabilite de Providență, sufletul este produs sau rezultă în mod necesar ca termenul natural al generării.

Și, în același chip, când organismul va fi distrus, sufletul, care depindea de el pentru a exista, va trebui să dispară împreună cu el sau să sufere ceea ce se numește corupere prin accident. În mod absolut vorbind, Dumnezeu ar putea, prin minune, să-l facă să existe în afara trupului, după cum, în Euharistie, susține accidentele în afara suportului lor normal, substanța; dar Providența cea suavă, care cârmuiește ființele potrivit naturii lor, nu introduce asemenea derogări. Acest suflet, coruptibil prin natura sa, piere împreună cu acest trup.

Pe de altă parte, el nu cade în neant, după cum nici nu a fost scos din neant: reintră în puterea materiei, adică diferitele energii care erau cuprinse în acest principiu simplu sunt dizolvate, dar natura păstrează o putere echivalentă și, sub influența vieții și folosind elementele odinioară informate de primul suflet, poate, după numeroase mutații, să reproducă o formă sau un suflet asemănător celui dintâi.

Și aici se va verifica adagiul: „Nimic nu se creează, nimic nu se pierde."

CAPITOLUL II
SUFLETUL OMENESC: NATURA, ORIGINEA ȘI DESTINUL SĂU

TEZA XV

„*Contra, per se subsistit anima humana, quae, quum subjecto sufficienter disposito potest infundi, a Deo creatur, et sua natura incorruptibilis est atque immortalis.*
(Dimpotrivă, sufletului omenesc îi aparține să subziste prin sine; iar acesta, atunci când poate fi infuzat într-un subiect suficient de dispus, este creat de Dumnezeu și este, prin natura sa, incoruptibil și nemuritor.)"

Patru afirmații capitale în această propoziție:

1° Sufletul omenesc este subzistent sau spiritual;
2° El este creat de Dumnezeu;
3° Momentul creației este chiar acela în care sufletul este infuzat în trupul suficient de dispus;
4° Sufletul este, prin natura sa, incoruptibil și nemuritor.

Intenția noastră nu este de a expune în amănunt toate aceste doctrine — ceea ce ar cere un adevărat tratat — ci de a le arăta temeliile de nezdruncinat.

I. Spiritualitatea sufletului

Principiul pe care se sprijină Sfântul Toma și care va rămâne întotdeauna actual pentru a dovedi spiritualitatea sufletului este însăși spiritualitatea operației și a obiectului ei. Nu numai că sufletul nostru atinge obiecte cu totul imateriale, precum universalul, infinitul și eternul, dar, chiar atunci când percepe obiectele materiale, le consideră într-un mod abstract și ideal și sub puncte de vedere cu totul noi, care nu au fost sesizate de simțuri: astfel, văzând un efect sensibil, el deduce ideea de cauză; din operație deduce natura subiectului care lucrează; corectează eroarea simțurilor și, prin judecată, îndreaptă bastonul pe care ochii îl arată frânt în apă etc.

Această independență față de condițiile materiale este deosebit de strălucitoare în cele trei acte ale intelectului omenesc.

Simpla aprehenziune se săvârșește printr-un concept cu totul abstract, care reprezintă lucrurile independent de timp și spațiu, în însăși esența lor, precum universaliile, speciile și genurile.

În judecată există un punct de vedere încă și mai abstract, raportul necesar care leagă atributul de subiect: de aici acele judecăți absolute, ireformabile, analitice, *a priori* (**anterioare experienței**). Independența este și mai desăvârșită în raționament, căci consecința sau trecerea logică de la premise la concluzie scapă cu totul simțurilor și intră în ordinea pur imaterială.

În sfârșit, un suflet care se expune să sufere în trupul său pentru a se atașa de cele nevăzute trebuie să fie spiritual asemenea obiectelor în care își află desfătarea.

Acesta este argumentul lui Bossuet: „Am remarcat în mine însumi o putere superioară trupului, prin care îl pot expune unei ruine sigure, în pofida durerii și a violenței pe care le îndur expunându-l astfel."

Aceste argumente sunt decisive și de o asemenea putere, încât niciun spirit loial nu li se poate sustrage. Spiritualitatea sufletului este un adevăr natural pe care numai rațiunea îl poate demonstra. De aceea Sacra Congregație a Indexului, prin decretul din 11 iunie 1855, aprobat de Pius al IX-lea la 15 iunie al aceluiași an, l-a obligat pe M. Bonetty să subscrie această propoziție: „Raționamentul poate dovedi CU CERTITUDINE existența lui Dumnezeu, SPIRITUALITATEA SUFLETULUI, libertatea omului": *Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem, cum certitudine probare potest* (**Raţionamentul poate dovedi cu certitudine existenţa lui Dumnezeu, spiritualitatea sufletului şi libertatea omului**).

II. Originea prin creație

Odată admis că sufletul este spiritual, devine vădit că originea sa nu poate fi explicată decât prin creație.

Ipoteza că el ar fi o părticică din substanța dumnezeiască repugnă spiritualității sufletului și aduce atingere simplității lui Dumnezeu. A spune că este generat dintr-un germen corporal înseamnă a cădea într-un materialism abject; a crede că se naște dintr-un germen spiritual înseamnă a perverti noțiunea substanței spirituale, care nu are părți și nu este supusă unor asemenea evoluții; a pretinde că provine din sufletul părinților, precum o făclie se aprinde de la o altă făclie, înseamnă iarăși a distruge simplitatea spiritului, căci este limpede că flacăra se divide comunicându-se.

Frohschammer, în secolul trecut, și-a imaginat că sufletul este creat de părinți, ca instrumente ale lui Dumnezeu și printr-o putere primită de la El. — Creația nu admite instrumente, fiind un privilegiu incomunicabil al Celui Atotputernic. De aceea lucrarea lui Frohschammer a fost interzisă printr-un decret al Indexului, la 5 martie 1857.

Și mai absurdă este teoria lui Rosmini: sufletul, care la început ar fi sensitiv, se transformă și devine rațional, intelectual, subzistent, nemuritor, atunci când îi apare ideea de ființă. O asemenea evoluție distruge însăși noțiunea substanței indivizibile, spirituale și

incoruptibile. Aceste reverii, împreună cu altele de același fel, au fost condamnate de Sfântul Oficiu la 14 decembrie 1887.

Filosofia tomistă furnizează un argument pe cât de simplu, pe atât de demonstrativ. Întrucât sufletul este subzistent, el există prin sine și este produs prin sine; nu dintr-un subiect preexistent, căci altminteri ar avea părți, ar fi divizibil și supus schimbării, ci din neant. Or, a scoate din neant aparține numai lui Dumnezeu. Prin urmare, sufletul omenesc este creat în mod direct de Dumnezeu.

Și aici Biserica și-a manifestat credința. Dacă nu a definit în mod explicit că sufletul este creat din neant, ea crede acest adevăr împreună cu alte dogme. Astfel, profesiunea de credință a lui Leon al IX-lea afirmă „că sufletul nu este o parte a lui Dumnezeu, ci este creat din neant și că, fără botez, rămâne supus păcatului originar... Aceasta este credința pe care Sfântul Scaun Roman și Apostolic o crede cu inima spre dreptate și o mărturisește cu gura spre mântuire": *Animam non esse partem Dei, sed ex nihilo creatam... et absque baptismate originali peccato obnoxiam, credo et praedico. Hanc fidem Sancta Romana et Apostolica Sedes corde credit ad justitiam et ore confitetur ad salutem* (**Cred și mărturisesc că sufletul nu este o parte a lui Dumnezeu, ci este creat din nimic și că, fără botez, este supus păcatului originar. Această credință Sfântul Scaun Roman și Apostolic o crede cu inima spre dreptate și o mărturisește cu gura spre mântuire**).

Prin urmare, a nega originea sufletului omenesc prin creație ar însemna a ataca o doctrină catolică și a săvârși o temeritate grav culpabilă.

III. Momentul în care sufletul este creat

Teza noastră adaugă că momentul creației sufletului este acela al infuzării sale în trup, atunci când acesta din urmă este suficient de dispus. Aici se pot pune două întrebări: dacă sufletul este creat înainte de a fi unit cu trupul său și dacă este unit cu trupul chiar din clipa concepției.

Prima chestiune este tranșată de Biserică, care a combătut cu putere și a condamnat eroarea platonicienilor, a lui Plotin și a origeniștilor, potrivit căreia sufletele ar fi trăit într-o existență anterioară și ar fi fost apoi închise în trupuri mai mult sau mai puțin nobile, potrivit gradului greșelilor sau meritelor lor.

Al V-lea Conciliu din Lateran, sub Leon al X-lea, declară că sufletul omenesc este multiplicat individual după mulțimea trupurilor în care este infuzat: *Pro corporum quibus infunditur multitudine singulariter multiplicabilis et multiplicata et multiplicanda sit* (**Să fie susceptibil de multiplicare individuală, multiplicat și urmând a fi multiplicat potrivit mulțimii trupurilor în care este infuzat**). Fără a formula o definiție, conciliul lasă să se înțeleagă că sufletul este multiplicat individual sau creat chiar în momentul în care este infuzat în trup.

Sfântul Bernard spusese deja: *Sed creando immittitur et immittendo creatur* (**Prin faptul că este creat, este infuzat, iar prin faptul că este infuzat, este creat**).

Raţiunea Sfântului Toma, deşi foarte simplă în aparenţă, se întemeiază pe o filosofie profundă: ceea ce este preternatural nu trebuie să existe înaintea a ceea ce este natural; căci ceea ce Dumnezeu produce El Însuşi se află întotdeauna în starea sa normală. Or, starea de separare nu este starea normală a sufletului omenesc, întrucât acesta este în mod esenţial forma trupului. Starea de unire este pentru el starea naturală. Urmează de aici că starea de unire a sufletului are loc înaintea stării de separare şi că, dacă sufletul poate trăi încă după ce a fost unit cu trupul, nu trebuie să existe înainte de unire.

În ce moment începe unirea? Atunci când trupul este suficient de dispus. Sfântul Toma şi cei vechi socoteau că aceasta nu se petrece chiar din clipa concepţiei: embrionul ar fi mai întâi informat de un suflet vegetativ, apoi de un suflet sensitiv, care ar pregăti căile pentru sufletul omenesc, asemenea unor slujitoare pentru o regină, iar acesta din urmă ar veni să informeze un organism făcut vrednic de el.

Opinia care devine din ce în ce mai comună în vremea noastră răspunde că organizarea este deja suficientă de la început, că embrionul este deja viu şi că se cuvine, pe de altă parte, ca sufletul să fie prezent încă de la început pentru a construi, ca să spunem astfel, şi a modela propriul său trup, pe care trebuie să-l asocieze fiinţei şi vieţii sale.

Nu vom intra în această discuţie, mulţumindu-ne să spunem împreună cu teza Sacrei Congregaţii: sufletul este introdus atunci când subiectul este suficient de dispus, *quum subjecto sufficienter disposito potest infundi* (**atunci când poate fi infuzat într-un subiect suficient de dispus**).

IV. Dovezile nemuririi

Ultimul punct pe care îl semnalează documentul nostru este că sufletul este incoruptibil și nemuritor, nu prin minune sau printr-o favoare gratuită, așa cum ar fi fost nemuritor trupul primului om dacă starea de nevinovăție ar fi perseverat, ci prin natură, în virtutea principiilor sale constitutive.

Argumentele care stabilesc nemurirea sufletului dovedesc în același timp nemurirea sa prin natură și oferă o evidență deplină.

Câțiva rari scolastici pretinseseră, împreună cu Scotus, că nemurirea sufletului este un adevăr de credință și că rațiunea singură nu ar putea să o demonstreze; în vremea noastră, mai mulți scriitori catolici au reluat dezbaterea. Îndoiala nu este îngăduită: Melchior Cano mustra deja cu severitate opinia lui Scotus, iar Bañez scria de asemenea: „Este o eroare a spune că nemurirea sufletului nu poate fi demonstrată prin rațiunea naturală": *Dicere animae immortalitatem non esse demonstrabilem per rationem naturalem, erroneum est* (**A spune că nemurirea sufletului nu este demonstrabilă prin rațiunea naturală este o eroare**).

Argumentul scos din necesitatea unei sancțiuni după această viață este atât de izbitor, încât J.-J. Rousseau a fost silit să scrie această frază cunoscută tuturor: „Chiar dacă n-aș avea alte dovezi ale nemuririi sufletului decât triumful celui rău și asuprirea celui drept, numai

aceasta m-ar împiedica să mă îndoiesc de ea. O disonanță atât de șocantă în armonia universală m-ar face să caut dezlegarea ei; mi-aș spune: pentru noi, totul nu se sfârșește cu viața, totul reintră în ordine la moarte." Se știe, de asemenea, că generalul du Barrail a exclamat într-o zi la tribuna Camerei Deputaților: „Dacă le luați oamenilor de război credința într-o altă viață, nu mai aveți dreptul să le cereți sacrificiul existenței lor!"

La fel stau lucrurile și cu dovada finalității. „Dacă totul se sfârșește odată cu ultima suflare, omul este o ființă ratată: este astfel prin natură și este cu atât mai mult cu cât se apropie mai mult de punctul său de maturitate. Or, nu este rațional să credem într-o antinomie atât de profundă: nu putem admite că această finalitate care se manifestă atât de vădit în toate speciile inferioare se oprește brusc la cel mai înalt grad al vieții și lipsește pentru totdeauna tocmai acolo. Dacă iubirea, care constituie fondul sufletelor, cere existența Absolutului, aceasta înseamnă că Absolutul există și ca scop al nostru; că El este în același timp principiul care ne mișcă și termenul către care tindem; că întreaga noastră ființă este suspendată de Ființa Sa. «Este ceva în noi care nu moare» și a cărui viață este Dumnezeu Însuși."

Argumentul scos din obiect nu este mai puțin apodictic. Sufletul trebuie să fie la înălțimea obiectului său și, întrucât obiectul său este eternul, el este etern asemenea lui. Iată ceea ce Bossuet exprimă cu atâta putere: „Sufletul, născut pentru a contempla aceste adevăruri și pe Dumnezeu, în Care se află tot adevărul, se găsește prin aceasta conform cu ceea ce este etern."

Acest adevăr nu este decât corolarul nemijlocit al spiritualității deja demonstrate. Spiritual = nemuritor prin natură. Ce este, într-adevăr, o substanță spirituală? Aceea care este independentă de trup în ființa sa și în operația sa specifică. Ce este o substanță nemuritoare prin natură? Aceea care este independentă de trup în ființa sa și în operația sa, până într-atât încât să existe și să-și exercite acțiunea specifică dincolo de această viață. Există, așadar, o echivalență desăvârșită între spiritual și nemuritor prin natură; și, prin urmare, dacă rațiunea poate demonstra spiritualitatea sufletului, după cum am explicat, ea demonstrează în același timp nemurirea sa prin natură.

Dar, se va spune, este oare demonstrat că sufletul nu poate renunța la nemurirea sa și că Dumnezeu nu i-o va retrage într-o zi?

Da, aceasta este demonstrat. Este vădit că sufletul nu se poate lipsi de ceea ce constituie însăși natura sa; este vădit că, pentru a nimici, este nevoie de aceeași putere ca pentru a crea, adică de o putere infinită, care să facă creatura să treacă de la ființă la neant, precum de la neant la ființă. Așadar, numai Dumnezeu ar putea nimici. Dar, spune Sfântul Toma, Dumnezeu, Care a instituit natura, nu retrage niciodată ființelor ceea ce le este natural: *Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus quod est proprium naturis earum* (**Dumnezeu, Care este întemeietorul naturii, nu retrage lucrurilor ceea ce este propriu naturilor lor**). Prin urmare, El nu va retrage niciodată sufletului nemurirea, care îi vine din însăși natura sa.

Biserica nu a rămas străină de această chestiune. Astfel, Sfânta Congregație a Episcopilor și Regularilor, în Formularul pe care l-a supus abatelui Bautain, l-a pus să promită „că nu va învăța niciodată

că, numai cu raţiunea, nu s-ar putea demonstra spiritualitatea şi nemurirea sufletului".

CAPITOLUL III
UNIREA SUFLETULUI CU TRUPUL

TEZA XVI

„Eadem anima rationalis ita unitur corpori ut sit ejusdem forma substantialis unica, et per ipsam habet homo ut sit homo et animal et vivens et corpus et substantia et ens. Tribuit igitur anima homini omnem gradum perfectionis essentialem; insuper communicat corpori actum essendi, quo ipsa est.

(Acelaşi suflet raţional se uneşte cu trupul astfel încât să fie forma lui substanţială unică, iar prin el omul are să fie om, animal, viu, corp, substanţă şi fiinţă. Sufletul conferă, aşadar, omului orice grad esenţial de perfecţiune; pe lângă aceasta, comunică trupului actul de a fi prin care el însuşi este.)"

Această propoziție se raportează tot la natura sufletului, întrucât sufletul este în mod esențial forma trupului. Ea enunță mai întâi o doctrină catolică, și anume că sufletul rațional este cu adevărat forma substanțială a trupului omenesc; apoi, explicația tomistă: pentru a fi formă substanțială, el trebuie să fie forma unică ce conferă toate gradele esențiale de perfecțiune.

Biserica, la Conciliul de la Vienne, în 1311, a definit că sufletul rațional este forma substanțială a trupului omenesc, deoarece acest adevăr este necesar pentru a explica și apăra acest punct al dogmei: că „Fiul lui Dumnezeu a luat cele două părți ale naturii noastre unite împreună, pentru a deveni om adevărat, rămânând Dumnezeu adevărat, adică trupul omenesc și sufletul intelectual sau rațional". Conciliul indică prin aceasta însăși rațiunea fundamentală a acestei învățături: pentru ca două părți să constituie o singură natură, ele trebuie să se unească în felul în care se unesc materia și forma.

Explicația pe care am dat-o tezei a VIII-a și tezei a IX-a va fi făcut să se înțeleagă că materia și forma se unesc asemenea puterii substanțiale și actului substanțial, pentru a constitui un singur întreg, un singur supozit, o singură esență sau natură.

I. Unitatea de natură și de persoană în om

Propoziția noastră se reduce, așadar, la aceasta: trupul și sufletul sunt între ele precum materia și forma, pentru că din unirea lor rezultă o singură persoană și o singură natură.

Că există în noi o singură persoană și că această persoană nu este nici numai sufletul, nici numai trupul, este o constatare a simțului comun. „Limbajul mărturisește acest adevăr, căci cuvântul «eu» ne slujește în mod indiferent pentru a desemna partea spirituală sau partea materială a ființei noastre. După cum spunem: eu gândesc, eu simt, eu voiesc, spunem de asemenea: eu cresc, eu merg, eu respir. Se spune la fel de indiferent: eu sunt suferind, sau: trupul meu este suferind." Astfel, pentru noi, trupul nu este o „zdreanță"; trupul face parte din eul nostru: persoana umană nu poate fi sau fi concepută fără trup sau fără suflet.

Nu este mai puțin evident că natura umană cere unirea celor două elemente. Trupul nu este specia umană, sufletul nu este specia umană; ci specia umană este acest compus în care se desfășoară deopotrivă aceste puteri vegetative și sensitive care rezidă în organismul corporal și aceste puteri spirituale care țin de sufletul rațional.

Și aici experiența ne va ajuta în demonstrația noastră. Dacă sufletul și trupul nu s-ar uni într-o singură substanță, ar trebui să rămână străine unul față de celălalt, cel puțin în operația proprie sufletului, inteligența.

Or, deși această acțiune este cu totul spirituală, trupul concură la ea ca instrument, căci trebuie să furnizeze fenomenul empiric pe care se sprijină abstracția, iar în speculațiile noastre cele mai înalte avem nevoie să ne întoarcem spre imaginile simțurilor sau reprezentările

imaginației, pentru a găsi acolo exemple care să ne ajute să înțelegem imaterialul. Și, la rândul ei, operația spirituală își are repercusiunea în organism. „Munca intelectuală accelerează inima, mărește presiunea sanguină în arterele periferice, dă naștere unor fenomene de vaso-constricție periferică ce modifică forma pulsului și mărește volumul creierului, fenomen de vaso-dilatație locală. Toate aceste fenomene sunt cu atât mai accentuate cu cât munca este mai intensă." Astfel, fiziologia confirmă în chip minunat doctrina catolică asupra unității substanțiale a compusului omenesc. „Această unire inexprimabilă și tainică, adaugă un alt savant, este condiția oricărei unități și a oricărei substanțe... Unitatea vie se substantializează până în profunzimile inaccesibile ale organizării."

II. Documentele ecleziastice

Acum că teza este explicată și justificată, se cuvine să ne oprim o clipă asupra declarațiilor Bisericii.

Conciliul de la Vienne declară „eretic pe oricine ar avea prezumția de a afirma, apăra sau susține cu încăpățânare că sufletul rațional sau intelectual nu este prin sine și în mod esențial forma trupului omenesc."

Această definiție este reînnoită de al V-lea Conciliu din Lateran, sub Leon al X-lea.

Pius al IX-lea, în Scrisoarea adresată în 1857 cardinalului Geissel, arhiepiscop de Köln, condamnă astfel cărțile lui Günther: „Știm că aceste lucrări vatămă doctrina și învățătura catolică despre om, care este alcătuit din trup și suflet astfel încât sufletul, și anume cel rațional, să fie adevărata formă a trupului, prin sine și în mod nemijlocit": *anima eaque rationalis sit vera, per se, atque immediate corporis forma* (**sufletul, și anume cel rațional, este adevărata formă a trupului, prin sine și în mod nemijlocit**).

Din aceste documente trebuie reținute următoarele:

1° Sufletul, chiar întrucât este spiritual și rațional, este forma trupului, nu prin metaforă și analogie, cum se spune despre forma sacramentelor, ci cu adevărat, în sensul filosofic în care termenul era înțeles în epoca în care a fost dată definiția. Era vorba, într-adevăr, de explicarea unității reale a naturii umane în Cristos, Care este cu adevărat om, asemenea nouă, pentru că cele două părți ale umanității noastre se unesc pentru a nu forma decât o singură natură.

2° Sufletul se unește cu trupul prin sine, adică nu printr-un intermediar, ci prin substanța sa și nemijlocit, după cum explică Pius al IX-lea, *per se atque immediate* (**prin sine și în mod nemijlocit**). De altfel, Conciliul de la Vienne înțelegea să excludă eroarea „celor care negau sau puneau la îndoială faptul că substanța sufletului rațional sau intelectual este cu adevărat și prin sine forma trupului omenesc".

Prin aceasta sunt înlăturate atât teoria lui Rosmini, potrivit căreia sufletul s-ar uni cu trupul prin mijlocirea unui act intelectual care percepe senzația fundamentală, cât și teoria spiritistă, potrivit căreia sufletul s-ar uni cu trupul prin mijlocirea unui înveliș sau a unei teci

foarte subtile, pe care ar purta-o cu sine după moarte, perispiritul. Noi știm că sufletul nostru spiritual este eliberat de orice materie, oricât de subtilă ar fi presupusă, și că se comunică trupului fără niciun intermediar, ci prin sine.

3° El se unește în mod esențial, adică această unire nu este accidentală, ci substanțială. Expresia conciliului poate însemna atât că sufletul este prin esența sa forma trupului, cât și că aparține esenței trupului omenesc, în sensul că trupul nu ar fi în mod esențial omenesc fără sufletul rațional.

Aceste declarații foarte precise ale Magisteriului suprem exclud toate sistemele care neagă unirea substanțială și pun substanța sufletului în gândire, precum sistemul cartezian, sau în conștiința actelor sale, precum kantismul; sau care fac să constea unirea în percepția timpului și a trecutului, precum bergsonismul: „Distincția trupului și a spiritului nu trebuie stabilită în funcție de spațiu, ci de timp... Trebuie ca trecutul să fie jucat de materie, imaginat de spirit." Orice unire care se face potrivit conștiinței, memoriei sau unei percepții oarecare este pur accidentală.

Aceasta este învățătura catolică amintită în prima parte a tezei a XVI-a.

III. Un singur suflet

A doua parte cuprinde explicația tomistă: forma adevărată, substanțială și nemijlocită a trupului omenesc trebuie să fie forma unică și să dea toate gradele esențiale de perfecțiune. Aceste grade constituie o scară metafizică pe care este ușor să urcăm sau să coborâm: omul este mai întâi o ființă; această ființă este substanță; această substanță este corp; acest corp este viu; acest viu este animat și sensibil; acest animal este rațional. Or, prin aceeași și unica formă, sufletul intelectual, omul este om, animal, viu, corp, substanță și ființă.

Această doctrină a Sfântului Toma este atât de armonioasă, încât pare că ar trebui să se impună de la sine spiritului. Totuși, nu toți scolasticii au fost convinși. Unanimitatea este deplină între ei atunci când este vorba de unitatea sufletului.

Se știe că Platon punea trei suflete în om. Maniheii, cel puțin două, unul lucrare a principiului bun și celălalt lucrare a principiului rău. Apolinarie vedea în om trei elemente: trupul, sufletul și rațiunea, astfel încât principiul intelectual din noi ar fi distinct de sufletul sensitiv. În timpurile moderne, școala din Montpellier, cu Barthez, a admis două suflete, unul inferior, pentru operațiile vegetative, și altul intelectual, pentru operațiile inteligenței și ale sensibilității. Și mai aproape de noi, Baltzer pretinde că viața sensitivă nu purcede din sufletul intelectual, ci dintr-un alt suflet.

Biserica a condamnat, la al optulea Conciliu ecumenic, pe cei care pun două suflete în om. Definiția implică, cel puțin, că nu există în noi două suflete intelectuale. Este însă de credință că nu există în noi mai multe suflete, unul singur rațional și altul care ar fi principiul vieții inferioare? Nu pare că definiția a vizat direct acest punct; dar doctrina catolică nu este îndoielnică.

Pius al IX-lea, în 1860, îi scria episcopului de Breslau, împotriva lui Baltzer: „Sentința care recunoaște în om un singur principiu de viață, sufletul rațional, de la care trupul primește și mișcarea, și viața, și senzația, este cu totul comună în Biserica lui Dumnezeu și, după judecata unui mare număr dintre doctorii cei mai aprobați, este atât de strâns legată de dogma catolică, încât pare a fi interpretarea ei legitimă și singura adevărată, astfel încât nu ar putea fi negată fără eroare în credință."

Rațiunea filosofică se înțelege de la sine: dacă ar exista în noi două suflete distincte, ar exista două serii de viață și de operații independente și, prin urmare, nu ar mai fi salvgardată acea unitate substanțială, acea persoană unică și acea esență unică pe care le-am constatat deja în om.

Asupra acestui punct, așadar, unanimitatea se impune catolicilor.

IV. O SINGURĂ FORMĂ

Dar nu ar putea exista mai multe forme, fie accidental, fie esențial subordonate între ele? Să ne amintim că școala scotistă admite o formă de corporeitate, distinctă de sufletul omenesc: acesta nu este, așadar, primit în materia primă, ci într-un trup deja pregătit și organizat prin forma de corporeitate; el dă trupului ființa omenească, iar nu ființa

corporală; iar când se separă la moarte, forma primă continuă să mențină trupul în ființa sa corporală.

În vremea noastră, mai mulți savanți au socotit că, împreună cu sufletul rațional, care este forma primă și principală a compusului omenesc, trebuie admise și formele substanțiale ale elementelor chimice.

Pluralitatea formelor în om a fost învățată de Tongiorgi, Ramière, Bottala, Palmieri, doctorul Frédault. Cei mai mulți scolastici actuali rămân fideli teoriei Sfântului Toma, atât de deplin exprimată în teza de față.

Trebuie mers până aici pentru a menține unitatea substanțială a compusului omenesc. Nu este de conceput ca sufletul să se unească substanțial și nemijlocit cu trupul, dacă trupul posedă deja forma sa substanțială. Orice formă substanțială conferă subiectului său perfecțiunea primă, fundamentală, de temelie; sufletul, venind după aceea, nu ar adăuga decât o perfecționare secundară, accesorie și, prin urmare, unirea nu ar putea fi decât accidentală.

În zadar s-ar spune că prima formă este subordonată sufletului ca termenului definitiv. — Unitatea de subordonare nu este decât o unitate accidentală; este, așadar, cu neputință să salvgardăm acea unitate despre care un savant ne-a spus deja că „se substanțializează până în profunzimile inaccesibile ale organizării".

Pentru a înțelege că sufletul poate informa întregul trup și pentru a explica anumite experiențe foarte interesante, trebuie remarcat că numeroase elemente, solide sau lichide, se află în organism pentru a-l purifica sau a-l hrăni, fără a fi însă din organism, fără a aparține

integrității naturii umane. Întrucât nu sunt părți ale ființei vii, ele nu sunt informate de suflet, deși acesta se poate sluji de ele ca de niște instrumente, le poate dirija și le poate face să contribuie la binele întregului.

Dacă este vorba de adevăratele părți ale ființei vii, care țin de integritatea naturii noastre, trebuie menținut că ele sunt informate de principiul fundamental care conferă tocmai perfecțiunea specifică naturii umane, adică de sufletul rațional. Aceste diferite elemente sunt legate între ele prin fibre vii, uneori foarte delicate și foarte fine, care se pot rupe cu ușurință, dar care se refac foarte repede, astfel încât continuitatea dintre diferitele părți ale organismului nu este întreruptă. Astfel, informarea sufletului nu este oprită de goluri, intervale sau întreruperi, ci se exercită într-un singur compus, care este un adevărat continuu și ale cărui părți se unesc toate cel puțin printr-o extremitate și primesc de la aceeași formă o noblețe comună.

V. Ființa comunicată de suflet

Ultimele cuvinte ale tezei merită, de asemenea, atenția noastră: „Sufletul, pe lângă aceasta, comunică trupului actul de a fi prin care el însuși este."

Ființa, într-adevăr, convine prin sine sufletului, după cum am văzut mai înainte că ea convine prin sine formei, iar prin mijlocirea

sufletului convine trupului și întregului compus. Nu există în trup și în compus o ființă nouă; este aceeași ființă care se află în trup, în compus și în suflet.

Sufletul posedă, desigur, o ființă rațională și spirituală, care domină materia, care nu este cufundată în ea și care nu este niciodată comunicată trupului; dar ființa substanțială a sufletului, întrucât este formă, este comunicată compusului, devine proprie compusului, astfel încât ceea ce se corupe sau se desface este ființa compusului.

Despărțit de trup, sufletul își păstrează încă ființa: ființa spirituală și incomunicabilă rămâne fără schimbare, după cum inteligența și voința își păstrează identitatea în viața de dincolo; ființa comunicabilă nu mai este aceeași formal, deoarece nu se mai desfășoară în act, dar persistă virtual, după cum puterile vegetative sau sensitive rămân virtual în cealaltă viață. Iar când Cel Atotputernic va săvârși minunea învierii, toate facultățile vor reveni în act și, din nou, ființa sufletului se va revărsa asupra întregului organism restaurat.

Astfel, expunerea, chiar rapidă și sumară, a acestor mari teze tomiste ne oferă o vedere de ansamblu asupra întregii psihologii, ne arată natura noastră, originea noastră, destinul nostru și ne ridică, ca să spunem astfel, până la nivelul Celui Care a creat sufletul nostru după chipul și asemănarea Sa.

CAPITOLUL IV
FACULTĂȚILE

TEZA XVII

„*Duplicis ordinis facultates, organicae atque inorganicae, ex anima humana per naturalem resultantiam emanant: priores, ad quas sensus pertinet, in composito subjectantur, posteriores in anima sola. Est igitur intellectus facultas ab organo intrinsece independens.*
(Facultăți de două ordine, organice și inorganice, emană din sufletul omenesc printr-o rezultare naturală: cele dintâi, cărora le aparține simțul, își au subiectul în compus; cele din urmă, numai în suflet. Inteligența este, așadar, o facultate intrinsec independentă de orice organ.)”

Teza cuprinde cinci afirmații fundamentale: **1°** distincția dintre suflet și facultăți; **2°** modul în care facultățile derivă din suflet, ca o

consecință sau emanație naturală; **3°** cele două ordine principale de facultăți; **4°** subiectul facultăților, adică organismul pentru simțuri, numai sufletul pentru facultățile spirituale; **5°** independența sau spiritualitatea absolută a inteligenței.

I. Distincția reală

Facultățile sau puterile sufletului desemnează principiile apropiate și nemijlocite din care purcede operația: astfel, când văd, când gândesc, când voiesc, sufletul meu este într-adevăr cel care lucrează, dar prin vederea mea, prin inteligența mea, prin voința mea: sufletul meu este, așadar, principiul îndepărtat sau radical; simțurile mele, inteligența mea, voința mea sunt principiile nemijlocite și apropiate ale vederii, cunoașterii și voinței.

Prima chestiune care interesează nu numai pe filosof, ci orice om care reflectează asupra naturii sale și își analizează gândirea, este de a ști în ce fel sufletul se deosebește de simțurile sale, de intelectul său și de voința sa. Răspunsul depinde de doctrinele fundamentale ale ontologiei. Dacă este adevărat că puterea și actul sunt în același gen suprem, dacă există accidente realmente distincte de substanță, după cum am explicat deja, este vădit că sufletul nu poate fi nici operația sa, care este accidentală, nici principiul nemijlocit care o produce. Dar dacă această metafizică este călcată în picioare, nu mai există o normă eficace pentru rezolvarea problemei.

Această distincție a fost negată de materialiști, vechi sau moderni, care nu admit altceva decât „fluxul faptelor trecătoare"; de nominaliștii Evului Mediu și ai timpurilor moderne; de cartezieni și de toți subiectiviștii recenți, care ajung să confunde sufletul cu gândirea sau cu voirea.

Afirmată deja de Aristotel, ea este susținută și apărată de Părinții Bisericii, căci în acest sens spunea Sfântul Augustin: „Nu sufletul însuși, ci ceea ce este mai ales în suflet se numește minte": *Non igitur anima, sed quod excellit in anima mens vocatur* (**Așadar, nu sufletul, ci ceea ce este mai presus în suflet se numește minte**), ca și cum ar fi voit să spună: spiritul sau facultatea intelectuală nu este esența sufletului, ci îi este adăugată ca o perfecțiune aleasă. Sfântul Anselm, Sfântul Bonaventura și ceilalți mari scolastici sunt de acord asupra acestui punct cu Doctorul Angelic. Bossuet, care pare uneori să vorbească asemenea unui cartezian, apără în altă parte teza simțului comun: „Mi se pare o metafizică stranie ca fondul substanței sufletului să fie numai gândire sau voință."

Dovada tomistă pornește de la un fapt al experienței: nu s-ar putea explica lupta și conflictul pe care le constatăm între facultățile noastre dacă acestea s-ar confunda între ele, identificându-se cu esența sufletului; iar dovada se desăvârșește prin aplicarea principiilor ontologice deja demonstrate: întrucât puterea și actul sunt în același gen suprem, facultățile sau puterile din care purced acte accidentale nu se pot confunda cu substanța, ci trebuie să fie accidente asemenea operației. Dacă, așadar, orice acțiune a creaturilor este un accident care se adaugă substanței și poate dispărea în vreme ce aceasta rămâne, este deopotrivă adevărat că puterile de operație sau facultățile se deosebesc de esență și se reduc la genul accidentului.

II. Emanația facultăților

Al doilea punct indicat în teză este modul în care facultățile emană din suflet. Deși distincte de esență, ele sunt legate în mod necesar de ea și derivă din ea. Nu trebuie concepută această origine într-un mod material, precum fluviul derivă din izvor; nici ca o consecință pur logică, în felul în care concluzia rezultă din premise, ci ca o consecință fizică, în felul în care proprietățile sunt un rezultat al esenței, *per resultantiam* sau *resultationem* (**prin rezultare**), după termenul Sfântului Toma și al celor vechi, adică o emanație naturală, spontană și irezistibilă.

Acțiunea Creatorului atinge în substanță și prin substanță facultățile însele, astfel încât acestea sunt create împreună cu ea, în virtutea actului dumnezeiesc care produce sufletul și îl unește cu trupul. De aici acest adagiu al Școlii: *Qui dat esse dat consequentia ad esse* (**Cel care dă ființa dă în același timp tot ceea ce urmează în mod necesar ființei**).

Substanța sufletului este adeseori comparată cu trunchiul arborelui, iar facultățile cu ramurile și rămurelele. Comparația este exactă în sensul că sufletul operează prin facultățile sale precum arborele prin ramurile și rămurelele sale; ea ar deveni inexactă dacă ar fi împinsă mai departe: arborele își produce puțin câte puțin ramurile, frunzele, florile și roadele; sufletul produce ca flori sau ca roade multiplele sale acțiuni,

dar nu împinge ramuri, căci facultățile sale au fost create împreună cu el. Aceasta este întinderea acestei origini tainice pe care filosofia noastră o numește rezultat sau emanație spontană.

III. Diviziunile principale

Teza indică apoi, pe scurt, marea diviziune a facultăților în organice și inorganice.

Aceasta este o aplicare a tezelor precedente. Sufletul nostru este o substanță singulară, care este subzistentă și totuși formă a trupului, cu adevărat spirituală și posedând totuși întreaga virtute a formelor corporale, și care, unindu-se substanțial cu materia, nu se lasă nici dominată, nici absorbită de ea, ci păstrează în culmea sa și în fondul său intim o virtute superioară care nu va fi niciodată și în niciun fel amestecată cu compusul. Se înțelege, așadar, că ea are două ordine de facultăți: unele corespund ființei pe care o comunică organismului, celelalte corespund acelei ființe proprii care rămâne întotdeauna ridicată deasupra materiei.

La rândul lor, aceste puteri organice sau inorganice pot fi rânduite în diferite categorii. Filosofii moderni clasifică facultățile după faptele sau funcțiile psihologice, sub trei capete principale: sensibilitatea, inteligența, voința; sau sentimentul, gândirea, voirea; sau încă facultățile vieții vegetative, ale vieții sensitive și ale vieții sociale.

Această clasificare, pe lângă alte neajunsuri pe care le poate prezenta, uită principiul fundamental că specificarea primă vine de la obiecte. Or, considerând obiectele, Sfântul Toma descoperă cinci genuri de puteri în suflet.

Mai întâi există acest obiect restrâns, trupul însuși unit cu sufletul și pe care trebuie să-l hrănim, să-l întreținem, să-l dezvoltăm, să-l mărim, să-l reproducem într-o ființă vie asemănătoare: aceasta este rațiunea de a fi a puterii vegetative.

Urmează apoi un obiect mai vast, dar totuși limitat, lumea sensibilă: pentru a o atinge vom avea puterea sensitivă.

Apoi, obiectul universal, ființa însăși în toată amploarea ei; trebuie să-i corespundă o facultate de același ordin, vastă asemenea lui: aceasta este puterea intelectivă.

În sfârșit, există necesitatea de a ne pune în raport cu obiectele și de a tinde către ele. O primă tendință are loc deja prin înclinație și afecțiune și cere puterea apetitivă. Dar, întrucât uneori obiectele folositoare sunt prea departe, iar obiectele vătămătoare prea aproape, trebuie să ne apropiem de unele și să ne îndepărtăm de celelalte prin mișcare: acesta va fi rolul puterii motrice, care va trebui să asigure viața de relație.

Iată cele cinci genuri de facultăți pe care le descoperă și le justifică psihologia tomistă: puterea vegetativă, puterea sensitivă, puterea intelectivă, puterea apetitivă, puterea motrice. Ele se subdivid apoi în diferite moduri; astfel, facultatea apetitivă se dedublează după cum obiectul ei este restrâns și sensibil sau universal și spiritual, și avem apetitul sensitiv și apetitul rațional, care este voința. Trebuie, așadar, să

revenim întotdeauna la diviziunea fundamentală indicată de teza noastră, în facultăți organice și inorganice.

IV. Subiectul facultăților

Se adaugă că subiectul nemijlocit al celor dintâi este compusul sau organismul însuflețit, iar subiectul celorlalte este numai sufletul. Doctrina astfel rezumată păstrează dreapta măsură între două excese: pozitiviștii supun corpului toate facultățile sau toate fenomenele; idealiștii, spiritualiștii exagerați, nominaliștii, cartezienii, învață teoria pe care Bossuet o rezumă astfel: „Senzația este un lucru care se ridică după toate acestea și într-un alt subiect, adică nu în trup, ci numai în suflet."

Psihologia noastră răspunde că sufletul este într-adevăr rădăcina tuturor facultăților, întrucât acestea derivă din el ca un rezultat spontan și pe calea unei emanații naturale; dar el nu poate fi singur subiectul nemijlocit al puterilor organice. Ceea ce primește direct impresia obiectelor materiale întinse nu poate fi substanța spirituală; senzația provocată din exterior cere un subiect de același ordin cu obiectele a căror influență o suferă.

Pe de altă parte, materia nervoasă singură nu este suficientă. Senzația, într-adevăr, este un fenomen de o minunată unitate: reprezentativă, ea atinge printr-un fel de sinteză ceea ce este multiplu în afară,

precum una este percepția mea despre triunghi în vedere sau în imaginație; afectivă, ea concentrează sentimente foarte vii și foarte intense, căci desfătările sau durerile noastre nu sunt fracțiuni sau fragmente, ci o stare indivizibilă. Trebuie, așadar, pentru a o explica, atât un element întins, care să poată primi impresia din afară, cât și un element simplu, care să fie principiul acestei unități. Elementul întins este organismul, elementul simplu este sufletul. De unde trebuie conchis că subiectul senzației, ca și al celorlalte fenomene ale facultăților organice, este un compus din suflet și organism, adică materia vie sau organismul însuflețit. „În definitiv, teoria materiei vii pare cea mai plauzibilă și mai rațională. Ea se sprijină: **1°** pe mărturia conștiinței, care percepe în noi senzația ca pe o stare extensivă; **2°** pe faptul localizării, greu de explicat în afara concepției tomiste."

Dimpotrivă, facultățile inorganice, tocmai pentru că ele corespund acelei ființe superioare a sufletului care nu a fost niciodată amestecată cu materia, trebuie să se sprijine în însăși interioritatea substanței, la adăpost de orice atingere.

Ele vor putea, așadar, să persiste fără schimbare și în deplin exercițiu în starea de separare. În ceea ce privește facultățile organice, ele nu se mai desfășoară după moarte, subiectul lor fiind sfărâmat de catastrofa finală. Totuși, întrucât sufletul este rădăcina acestor puteri, le păstrează virtual și ca retrase înlăuntrul său; iar dacă într-o zi va fi reunit cu trupul său, va putea îndată, fără o nouă creație și fără un miracol particular, să le desfășoare din nou în organismul restabilit.

V. Independența spiritului

Un corolar vădit se desprinde din această expunere: independența intrinsecă a inteligenței omenești. Ea depinde extrinsec de imaginație, care trebuie să-i ofere un concurs indispensabil prezentându-i obiectele exterioare; iar, întrucât imaginația depinde de creier, spiritul suferă în mod indirect anumite obstacole din partea organismului. Aceasta dovedește acea unitate substanțială a omului despre care am vorbit într-o teză precedentă. Dar să ne ferim de echivocuri.

Se obiectează că gândirea este supusă condițiilor timpului și că știința a inventat instrumente pentru a măsura gândirea și intensitatea gândirii. — Ceea ce cere timp, ceea ce este măsurat prin instrumentele de precizie este aportul prealabil pe care trebuie să-l aducă facultățile auxiliare ale spiritului. Inteligența trebuie să se întoarcă spre imaginație pentru a abstrage de acolo obiectul său; lucrarea imaginației merge împreună cu aceea a celorlalte facultăți organice, iar funcționarea fiecăreia depinde de sistemul nervos sau de sistemul marelui simpatic. Măsurând intensitatea activității nervoase, ne dăm seama indirect de lucrarea intelectuală; dar operația spiritului în ea însăși și intrinsec este cu totul imaterială, ea atinge obiectul într-un mod abstract, universal, sub un unghi care scapă cu totul simțurilor, după cum am explicat analizând cele trei acte ale intelectului: aprehenziunea, judecata, raționamentul.

Să conchidem, așadar, împreună cu Bossuet: „Operațiile intelectuale nu sunt, asemenea senzațiilor, legate de organe corporale; și, deși, prin corespondența care trebuie să existe între toate operațiile sufletului,

intelectul se folosește de simțuri și de imaginile sensibile, nu întorcându-se în acea direcție se umple de adevăr, ci întorcându-se către adevărul etern."

CAPITOLUL V
TEORIA CUNOAȘTERII — OBIECTUL SPIRITULUI OMENESC

TEZA XVIII

„Immaterialitatem necessario sequitur intellectualitas, et ita quidem ut secundum gradus elongationis a materia, sint gradus intellectualitatis. Adaequatum intellectionis objectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani objectum in praesenti statu unionis quidditatibus abstractis a conditionibus materialibus continetur.

(Imaterialitatea este urmată în mod necesar de intelectualitate, și

aceasta astfel încât gradelor de îndepărtare de materie le corespund gradele de intelectualitate. Obiectul adecvat al intelecției este, în general, însăși ființa; iar obiectul propriu al inteligenței omenești, în starea prezentă de unire, este cuprins în quidditățile abstrase de condițiile materiale.)"

Trei puncte esențiale sunt enunțate în această propoziție: primul privește raporturile dintre imaterialitate și intelectualitate; al doilea privește obiectul adecvat al intelecției; al treilea privește obiectul propriu al spiritului omenesc.

I. Cunoașterea și imaterialitatea

O psihologie frumoasă și profundă stabilește că cunoașterea este în raport direct cu imaterialitatea. A cunoaște înseamnă a primi în noi forma unui alt obiect, păstrând în același timp propria noastră formă: astfel, când cunosc arborele, primesc în mine, fără să pierd nimic din mine însumi, reprezentarea sau forma arborelui, astfel încât am deopotrivă forma mea umană și forma arborelui, printr-o asimilare vitală care, departe de a vătăma spiritul meu, îl desăvârșește și îl pune în activitate.

Această asimilare cere ca arborele să se unească cu mine nu în chip corporal și prin ființa sa concretă, ci cu o anumită independență față de condițiile materiei. De aceea ființele care nu pot să-și asimileze

celelalte lucruri decât material și printr-o prezență corporală sunt incapabile de cunoaștere. Planta trăiește, ea își asimilează elementele printr-o mișcare vitală deja minunată, dar această asimilare se face prin contact fizic, cu dependență deplină de materie. Prin urmare, nicio cunoaștere nu este cu putință pentru plantă.

Sufletul animalelor își asimilează obiectul exterior printr-o reprezentare mai epurată: astfel, oaia primește în facultățile sale forma lupului printr-o percepție care este cu adevărat una și simplă și care îi descoperă un dușman în animalul pe care îl vede sau îl aude. Iată deja un început de independență, deși restrânsă și precară: este primul grad al cunoașterii. Dar, pe de altă parte, aceste percepții și senzații depind de organele de care sunt legate facultățile: nu există încă imaterialitate și, prin urmare, nici intelectualitate, nici cunoaștere spirituală.

Noi avem în noi, după cum s-a văzut deja, o facultate eliberată de orice organ și a cărei ființă nu a fost niciodată comunicată materiei, care rămâne întotdeauna ridicată deasupra ei și scutită de toate condițiile ei: aceasta este deja imaterialitatea propriu-zisă și, prin urmare, intelectualitatea. Totuși, dacă inteligența noastră nu este niciodată amestecată cu lumea inferioară, ea este proprietatea unei substanțe care informează materia: nu suntem, așadar, decât la primul grad al intelectualității, pentru că nu suntem decât la pragul imaterialității.

La înger, facultatea care cunoaște este cu totul lumină; substanța nu intră niciodată în raport cu materia ca formă a trupului; dar există compoziția de putere și act, adică de esență și existență, de substanță și accident: acesta este al doilea grad al imaterialității și, prin urmare, al intelectualității.

În Dumnezeu, imaterialitatea este de așa natură încât nu există nici compoziție, nici multiplicitate, nici potențialitate, ci Actul pur: acesta este gradul suprem. De unde urmează că Dumnezeu este la culmea intelectualității și a cunoașterii, pentru că este la culmea spiritualității.

II. Obiectul adecvat și obiectul propriu

Aceste considerații ne conduc să înțelegem ceea ce adaugă teza noastră privitor la obiectul adecvat și la obiectul propriu.

Obiectul adecvat al unei facultăți desemnează tot ceea ce aceasta poate atinge, fie direct, fie indirect, fie prin ea însăși și prin mijloacele sale proprii, fie printr-un ajutor străin: astfel, ochiul singur poate percepe tot ceea ce este colorat, cu condiția ca lucrul să-i fie prezentat în mod potrivit, fie nemijlocit, fie prin telescop sau într-un alt mod; urechea poate auzi tot ceea ce este sonor și ajunge până la ea, fie în mod natural, fie artificial prin telefon.

Inteligența se întinde la ființă în toată latitudinea ei, sub rațiunea sa cea mai universală. Experiența, într-adevăr, ne atestă că intelecția noastră începe cu ceea ce este mai general și că toate cunoștințele noastre particulare nu fac decât să determine și să detalieze ceea ce este cuprins în imensul concept al ființei: Dumnezeu și creaturile, substanța și accidentele, spiritualul și materialul, relativul și absolutul, realitatea și modurile, toate sunt cuprinse în el.

Iată, așadar, obiectul adecvat al oricărei intelecții: „Inteligența are drept obiect realul, sub aspectul său cel mai general sau mai nedeterminat, ființa. Această nedeterminare, departe de a goli realitatea ca atare, ne-o prezintă în cel mai înalt punct al actualității și realizării sale. Tot ceea ce este, este ființă; nimic nu este decât prin ființă. Ființa universală nu este despuiată de toate determinările lucrurilor decât pentru că le conține pe toate în puternica sa virtualitate. Dintru început, inteligența se fixează în ea prin efectul unei destinații originare. Ea tratează cu totalitatea lucrurilor, sub aspectul concentrat al ființei, de la egal la egal. Activitatea ei constă în a detalia ceea ce posedă încă de la primul său pas."

Obiectul propriu este acela care corespunde naturii subiectului cunoscător și care îi este în întregime proporționat și măsurat, în aceeași ordine de imaterialitate. Dumnezeu, Care este la culmea intelectualității, Actul pur și fără limită, are drept obiect propriu Actul prin sine însuși, adică esența Sa infinită: acestea sunt acele adâncuri și abisuri pe care Duhul lui Dumnezeu le cercetează în veci: *Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei* (**Duhul cercetează toate, chiar și adâncurile lui Dumnezeu**). El Se contemplă pe Sine Însuși și, în Sine, toate celelalte; vede creaturile nu în afara Sa și în ele însele, ci numai în Sine, după cum spun atât de limpede Sfântul Augustin și Sfântul Toma: *Non enim extra se quidquam positum intuebatur* (**Căci nu contempla nimic așezat în afara Sa**); *Id quod est extra seipsum non intuetur nisi in ipso* (**Ceea ce este în afara Sa nu contemplă decât în Sine Însuși**).

Îngerul, substanță imaterială, fără raport necesar cu trupul, va avea drept obiect propriu spiritualul care nu provine din lumea sensibilă. Pe de o parte, spiritul îngeresc nu poate avea drept obiect propriu

esența dumnezeiască, pentru că nu se află la același nivel de imaterialitate, viziunea intuitivă a lui Dumnezeu rămânând absolut transcendentă oricărei creaturi; pe de altă parte, substanța îngerească, nefiind destinată trupului, trebuie să-și aibă perfecțiunea independent de acesta; obiectul proporționat al inteligenței sale trebuie să fie substanța separată, iar ideile sale nu trebuie să urce din lumea noastră, ci să coboare de sus, infuzate de Dumnezeu în momentul creației.

Sufletul omenesc este, într-adevăr, spiritual, dar are nevoie de unirea sa nupțială cu trupul pentru a-și desfășura întreaga virtute; el este forma materiei fără condițiile materiei. Obiectul său proporționat va fi de același ordin, adică esența lucrului material, fără condițiile materiei; cu alte cuvinte, esența abstrasă de condițiile singulare și concrete în care este învăluit universalul. Experiența ne conduce să conchidem că obiectul propriu al spiritului nostru, în starea prezentă a vieții muritoare, este tocmai acest universal cuprins în imaginile sensibile, întrucât trebuie să recurgem la aceste imagini pentru toate concepțiile noastre. „De fapt, avem conștiința că astfel stau lucrurile. Pentru a gândi, ne slujim de imagini, nu uneori, ocazional, ci în mod normal și întotdeauna."

Aplicațiile tezei sunt pline de interes, în teologie ca și în filosofie. Întrucât obiectul adecvat al intelecției este ființa în toată latitudinea ei, viziunea beatifică este posibilă.

Dumnezeu în Sine Însuși, în viața Sa proprie, intră în acest obiect adecvat, pentru că tot ceea ce este perfecțiune în conceptul de ființă se află în Dumnezeu; și, prin urmare, spiritul nostru, a cărui capacitate se măsoară după aceea a ființei, poate fi ridicat în chip supranatural la vederea vieții intime a lui Dumnezeu.

Sufletul separat, care, părăsind lumea noastră, dobândește un mod nou de a fi, asemănător celui al îngerilor, va putea înțelege după modul îngeresc, fără concursul imaginilor. Dar, în starea prezentă, întrucât obiectul propriu al inteligenței noastre este învăluit în fenomenul empiric, ideile noastre vor trebui să vină din lumea sensibilă; iar această origine ne-o va explica teza următoare.

CAPITOLUL VI
ORIGINEA IDEILOR NOASTRE

TEZA XIX

„Cognitionem ergo accipimus a rebus sensibilibus. Cum autem sensibile non sit intelligibile in actu, praeter intellectum formaliter intelligentem, admittenda est in anima virtus activa, quae species intelligibiles a phantasmatibus abstrahat.
(Primim, aşadar, cunoaşterea noastră de la lucrurile sensibile. Dar, întrucât sensibilul nu este inteligibil în act, trebuie admisă în suflet, pe lângă intelectul care înţelege formal, o virtute activă care să abstragă din imagini speciile inteligibile.)"

Întreaga problemă a originii ideilor este rezumată aici. Teza afirmă: **1°** că punctul de plecare al cunoaşterii noastre este lumea sensibilă; **2°** că simţurile, totuşi, nu sunt suficiente pentru a explica geneza ideilor

noastre și că trebuie admis un intelect agent; **3°** că procedeul prin care sunt formate speciile inteligibile este abstracția.

I. Factorul sensibil

Chestiunea de față este intim legată de aceea a unirii sufletului cu trupul și nu este decât o aplicație a ei. Filosofii care neagă transcendența sufletului sau spiritualitatea lui nu recunosc altă cauză a ideilor noastre decât simțurile: acesta este materialismul, senzualismul, empirismul, pozitivismul, sub formele lor cele mai variate. Cei pentru care omul nu este decât o inteligență slujită de organe sau, într-un mod mai general, cei care neagă unirea substanțială a celor două elemente, voiesc ca ideile să fie în noi independent de trup, fie că le-am primit odată cu inteligența, înnăscute sau infuze, fie că inteligența le creează ea însăși, fie că vedem toate lucrurile în esența dumnezeiască: inneism, subiectivism transcendental, ontologism etc.

În sfârșit, cei pentru care omul nu este nici numai trup, nici numai suflet, ci un compus substanțial din amândouă, învață că pricina totală a ideilor noastre nu sunt nici simțurile singure, nici spiritul singur, ci simțurile și spiritul: simțurile ca instrument, spiritul ca factor principal. Acesta este sistemul aristotelic și tomist pe care îl rezumă teza noastră.

Primul punct care trebuie stabilit este că cunoașterea noastră vine de la obiectele exterioare prin mijlocirea simțurilor. Dovada se sprijină pe un dublu fapt de experiență.

Primul fapt: ori de câte ori voim să înțelegem ceva, încercăm să ne formăm imagini, prin mod de exemple; și, de asemenea, pentru a face ca alții să înțeleagă concepțiile noastre, le propunem exemple, cu ajutorul cărora își vor putea forma imagini pentru a sesiza mai bine adevărul propus. „De aici vine necesitatea în care se găsește spiritul de a face apel la imagini pentru a-și reprezenta ideile cele mai epurate. Imaginea trebuie să fie întotdeauna așezată ca sprijin în spatele obiectului pe care îl vizează inteligența. Conceptul și imaginea formează o pereche legată."

Un alt fapt de experiență: când exercițiul normal al imaginației este împiedicat prin lezarea organului, ca în numeroase cazuri de alienație, sau când memoria este legată, ca în letargie, lucrarea intelectuală este oprită.

Aceste date experimentale ne îndreptățesc să conchidem că cunoașterea noastră spirituală are drept punct de plecare fenomenul concret: se înțelege astfel că este o lege a spiritului să se întoarcă spre imagine, întrucât ideile sale au venit de acolo. „Fără imagine, nu există concept: aceasta este legea cunoașterii omenești. Lege foarte firească, deoarece conținutul conceptului este un abstract al experienței și, prin urmare, dacă se opune experienței întrucât este abstract, nu încetează să recurgă la ea pentru a se justifica."

Dovada tomistă se sprijină, de altfel, pe rațiunea de a fi a unirii sufletului cu trupul. Este vădit că această unire trebuie să se întoarcă

spre folosul părții celei mai nobile, adică trupul trebuie să slujească la desăvârșirea sufletului fie în ființa sa, fie în operația sa. Dar trupul nu este necesar sufletului pentru ființa sa, care vine direct de la Dumnezeu; va fi, așadar, necesar pentru operație, adică pentru cunoaștere, care se face prin mijlocirea ideilor. Prin urmare, trupul este necesar sufletului pentru dobândirea ideilor; așadar, dacă ideile ar fi în noi independent de simțuri, unirea sufletului cu trupul nu și-ar mai avea rațiunea de a fi.

II. Partea spiritului

Pe de altă parte, simțurile nu sunt suficiente. Am remarcat în cele trei acte ale intelectului omenesc, aprehenziunea, judecata și raționamentul, un punct de vedere abstract, necesar, universal, care dovedește transcendența spiritului nostru și arată că ideea în care este cuprins acest punct de vedere transcendent trebuie să aibă drept factor principal inteligența spirituală.

Pentru oricine admite spiritualitatea sufletului, este vădit că fenomenul empiric și imaginile ordinii sensibile sunt incapabile să lucreze direct asupra spiritului nostru. Mai degrabă inteligența trebuie să lucreze asupra lor, nu făcându-le să treacă din creier în spirit, ci printr-un procedeu care să le transforme și să le facă inteligibile. Aceasta presupune în suflet o activitate energică, în stare să desprindă universalul, să abstragă concretul și să transforme sensibilul.

Or, știm că inteligența omenească este pasivă, dependentă de obiecte: nu ea este măsura lucrurilor, iar pentru a fi adevărată, cunoașterea noastră trebuie să se ajusteze și să se conformeze obiectului său. Iată-ne, așadar, siliți să distingem în partea intelectuală a sufletului nostru două virtuți distincte: una pasivă, care presupune obiectul său și se adaptează lui și căreia îi aparține actul cunoașterii; cealaltă activă, care ridică și transformă obiectul imaginației.

Amândouă aceste facultăți merită numele de intelect: una este inteligentă formal, pentru că săvârșește actul cunoașterii intelectuale; cealaltă este inteligentă virtual, pentru că, dacă nu produce actul însuși al intelecției, îl pregătește, formând ideea sau specia inteligibilă, care este principiul acestui act; una este numită intelect posibil, pentru că poate deveni toate lucrurile prin primirea imaterială a tuturor obiectelor; cealaltă este numită intelect activ sau agent, întrucât rolul ei este activ: să extragă universalul din condițiile materiale în care este învăluit.

Experiența și conștiința nu afirmă în mod direct existența intelectului agent, după cum nici nu avem intuiția interiorului nostru; dar ele oferă un punct de sprijin raționamentului nostru, deoarece avem conștiința că ne întoarcem mereu spre imagini, chiar și în concepțiile noastre cele mai intelectuale.

Iată ceea ce i-a impresionat chiar și pe filosofi străini de Școală. „Fără a lua în mod hotărât partea vreuneia dintre aceste teorii, scria P. Janet, vom spune totuși că aceea care ni se pare cea mai simplă, cea mai puțin conjecturală, cea mai apropiată de fapte, este teoria aristotelică a intelectului activ."

III. Abstracția și iluminarea

Rolul și lucrarea intelectului agent constau în a abstrage și a ilumina. Universalul există în singulari, precum natura umană în individul uman. După cum într-un fruct, observă Sfântul Toma, vederea se îndreaptă asupra culorii, gustul asupra savorii, fără a se opri asupra celorlalte amănunte, tot astfel, în fenomenul imaginației, intelectul nu privește decât esența obiectului în ea însăși, neglijând condițiile particulare pe care aceasta le îmbracă în individ. A atinge astfel natura singură, a o face să strălucească singură în mijlocul principiilor individuale care o determină, aceasta este lucrarea intelectului agent. Prin acest act puternic, natura este desprinsă de învelișurile sale concrete, despuiată de condițiile sale singulare: ea aparține de acum înainte împărăției abstractului, universalului, idealului; specia inteligibilă este formată.

Această teorie a abstracției devine foarte plauzibilă, dacă este interpretată în mod cuvenit. Să ascultăm, în această privință, mărturia lui M. Vacant: „Mi se va îngădui să o mărturisesc. Am fost mai mulți ani fără să-l înțeleg pe Sfântul Doctor. Nu vedeam în această abstracție decât o simplă disociere a elementelor furnizate de simțuri. De aceea îmi era cu neputință să-mi explic rolul atribuit imaginilor sensibile și inteligenței în formarea conceptelor. Dar, de când mi-am dat seama de caracterul absolut, universal și necesar al cunoașterii intelectuale, învățătura Doctorului Angelic mi s-a părut că exprimă

într-un mod foarte simplu o operație pe care o reînnoim fără încetare în mod conștient."

Odată produsă ideea prin lucrarea intelectului activ, mai este nevoie de o altă reprezentare, mai perfectă, mai vie, mai actuală: acesta este verbul mental. Specia inteligibilă nu este decât obiectul imprimat în suflet, verbul este obiectul rostit, exprimat: de aceea numim ideea specie imprimată, iar verbul specie exprimată. Astfel, ori de câte ori înțelegem, există în noi patru lucruri realmente distincte: facultatea intelectuală; specia imprimată, care reprezintă obiectul în stare habituală; actul propriu al spiritului; în sfârșit, termenul acestui act sau verbul mental. Aici se desăvârșește manifestarea, aici se face lumina.

Totuși, chiar și aici intelectul activ își exercită influența. Tot el este, potrivit Sfântului Toma, cel care luminează primele principii, care își primesc lumina de la speciile inteligibile, iar fără ajutorul intelectului activ, intelectul pasiv nu poate avea cunoașterea actuală a obiectului său. „Intelectul agent este, așadar, cu adevărat acest soare aprins în culmea sufletului nostru și care îi luminează cele două versante: prin acțiunea sa asupra fenomenelor obscure ale imaginației, el luminează versantul care atinge lumea sensibilă; prin influența sa asupra intelectului pasiv, luminează versantul care atinge țărmurile spirituale și veșnicia."

CAPITOLUL VII
MODUL NOSTRU DE A CUNOAȘTE

TEZA XX

„*Per has species directe universalia cognoscimus: singularia sensu attingimus, tum etiam intellectu per conversionem ad phantasmata; ad cognitionem vero spiritualium per analogiam ascendimus.*
(Prin aceste specii inteligibile cunoaștem direct obiectele universale; singularii îi atingem prin simț și, de asemenea, prin inteligență, printr-o întoarcere asupra imaginilor; iar la cunoașterea realităților spirituale ne ridicăm prin analogie.)”

Această teză nu este decât comentariul celor două teze precedente asupra obiectului propriu al spiritului omenesc și asupra originii ideilor noastre, aplicate universalului, singularului și realităților spirituale.

I. Cunoașterea universalului

Din moment ce obiectul propriu al intelectului nostru este esența abstrasă de condițiile materiale, din moment ce ideile noastre sunt formate prin procedeul abstracției, este vădit că ceea ce vom cunoaște în mod direct și mai întâi va fi tocmai ceea ce spiritul a desprins din concret și din singular, adică universalul. În acest mers al intelectului nostru, ca de altfel în orice trecere de la putere la act, mergem de la imperfect la perfect, de la vag la precis, de la nedeterminat la ceea ce este distinct, și de aceea primele obiecte pe care le atingem sunt cele mai generale și mai comune.

Tot astfel se întâmplă chiar și în cunoașterea sensibilă: mai întâi după loc, observă Sfântul Toma, căci în ceea ce vedem de departe percepem că este un corp înainte de a percepe că este un animal și știm că este o ființă însuflețită înainte de a ști că este un om; apoi și după timp, căci la început deosebim omul de ceea ce nu este om înainte de a deosebi un om de altul, și de aceea copiii mici îi numesc la început pe toți bărbații „tată", iar abia după aceea îi determină în particular.

Experiența ne atestă, așadar, că primele noastre obiecte cunoscute sunt cele mai universale. Or, ceea ce este cel mai comun și mai nedeterminat este ființa în general; apoi detaliem, concepem ființa fie în sine, fie într-un suport, aceasta fiind cunoașterea confuză a

substanței și a accidentelor; apoi precizăm puțin câte puțin. „Cunoașterea intelectuală ni se pare că se dezvoltă astfel: **1°** cunoașterea ființei, a ceva care este, ceea ce implică o cunoaștere confuză a substanței; **2°** cunoașterea confuză a accidentelor; **3°** cunoașterea distinctă a substanței, precizată prin ceea ce tocmai am aflat în mod confuz despre accidente; **4°** cunoașterea distinctă a accidentelor. Tot astfel: **1°** cunoașterea confuză a esenței, rod al abstracției spontane a intelectului agent, care se exercită asupra datelor sensibile centralizate de simțul comun; **2°** cunoașterea confuză a proprietăților; **3°** cunoașterea distinctă a esenței definite prin gen și diferență și, dacă aceasta nu este posibil, definită în mod descriptiv; **4°** cunoașterea distinctă a proprietăților făcute inteligibile în măsura în care ele pot fi deduse din diferența specifică, care este rațiunea lor de a fi."

Odată dobândite primele idei, spiritul poate, prin propria sa virtute, să le detalieze, să le facă mai clare, să le compare între ele, să le unească prin afirmație, să le separe prin negație, să le fecundeze și să le multiplice prin judecată și raționament, prin inducție și deducție, prin analiză sau pe calea sintezei.

II. Cunoașterea singularilor

În ceea ce privește singularii, ei rămân obiectul propriu al simțului, fiind de același ordin cu acesta. Obiectul exterior produce o impresie

asupra organismului, impresia pune în mișcare nervul sensibil, iar prin nerv se propagă ca o unduire, se îndreaptă spre măduva spinării, traversează ganglionul, atinge măduva spinării, prin ea urcă la encefal și acolo pune în mișcare centrul nervos sensibil: pentru ca percepția să se producă, creierul trebuie să fie excitat, iar în subiect trebuie să existe atenție.

Această cunoaștere completă a singularului cere, pe lângă simțurile externe, o putere internă care centralizează impresiile primite din afară, și aceasta este simțul comun; o putere care primește în interior imaginile obiectelor prezente, și aceasta este imaginația; o putere care păstrează și conservă aceste imagini în absența obiectelor, și aceasta este memoria; o putere care percepe ceea ce simțurile exterioare nu sesizează prin ele însele, precum ceea ce este vătămător sau folositor, iar această facultate o numim estimativă. P. Janet o definește: „Cauza necunoscută în virtutea căreia animalul și omul însuși realizează, cu o siguranță infailibilă și fără educație, seria mișcărilor necesare conservării fie a individului, fie a speciei."

Conștiința ne atestă, de asemenea, că inteligența noastră cunoaște singularii, pe care trebuie să-i compare între ei și cu universalul, în care se desfășoară viața noastră zilnică, asupra cărora se exercită întreaga morală și care formează țesătura istoriei omenești. Pe de altă parte, ei nu pot fi obiectul direct al spiritului. „Inteligența noastră ar putea sesiza singularul dacă ar fi materială asemenea simțului. Dar, din moment ce este imaterială, ea nu poate avea drept obiect ceea ce își are principiul în materie. Or, individuația lucrurilor materiale, singurele care se oferă direct cunoașterii noastre, își are principiul în materie: prin urmare, cunoașterea noastră nu poate purta direct asupra niciunei ființe individuale și singulare."

Cum ajunge, așadar, spiritul să-l cunoască în mod distinct? Printr-un fel de conversiune, reflexie sau întoarcere asupra imaginilor, *per conversionem vel reflexionem quamdam ad phantasmata* (**printr-o anumită întoarcere sau reflexie asupra imaginilor**). Ideea scoasă din imagine sau din singular, prin procedeul abstracției deja explicat, trebuie să reprezinte într-un anumit fel realitatea concretă care este punctul ei de plecare: ceea ce exprimă în primul rând și direct este universalul, rod spontan al abstracției; ceea ce reproduce indirect este singularul, din care a fost abstrasă. Spiritul sesizează mai întâi ceea ce este reprezentat direct în idee, iar apoi, revenind asupra imaginii și asupra obiectului cuprins în imagine, cunoaște fenomenul concret, singularul sau ființa individuală.

III. Cunoașterea sufletului și a obiectelor superioare

Constatându-și operațiile, sufletul își vede, de asemenea, existența. De aceea existența subiectului gânditor este unul dintre adevărurile fundamentale pe care este cu neputință să le negăm, după cum ea este și obiectul conștiinței infailibile. Totuși, sufletul nostru, în starea prezentă de unire, nu are intuiția esenței sale: prin faptul că această esență este unită cu materia, îi lipsește acea puritate necesară intelecției actuale. Sufletul are, așadar, nevoie de o analiză subtilă pentru a se cunoaște în profunzime: după ce a atins obiectul, revine

asupra actului său; din natura obiectului său deduce natura actului său, din natura actului, natura facultății și, în sfârșit, natura întregii substanțe.

În starea de separare, odată căzută bariera trupului care oprea soarele intelectual, esența sufletului se vede în sine însăși, și el are astfel, în sine, o anumită intuiție a substanțelor separate. Dar, întrucât nu este reprezentarea exactă și completă a celorlalte ființe, îi sunt necesare, pe lângă aceasta, idei adăugate. Sufletul separat are, așadar, diferite moduri de cunoaștere: prin propria sa esență, prin ideile pe care le-a luat cu sine din această lume, prin ideile infuzate după moarte, fără a mai vorbi despre viziunea beatifică acordată sufletelor sfinte.

În viața prezentă, cunoașterea obiectelor care sunt mai presus de noi, spirituale sau supranaturale, se face pe calea analogiei. Astfel, în conceptul de înger, ființă incorporală finită, am trei noțiuni: corp, negația corpului, limită. Abstrag din lumea care mă înconjoară ideea de corp; virtutea abstractivă a intelectului își continuă lucrarea și pune negația corpului; în sfârșit, noțiunea de limită și de finit îmi este furnizată de spectacolul acestui univers vizibil, care mi se prezintă cu caracterele sale vădite de imperfecțiune și contingență.

Obiectele supranaturale, care depășesc raza și întinderea inteligenței noastre, nu ne pot fi cunoscute decât prin revelație. Prin ce procedeu revelează Dumnezeu? El poate manifesta supranaturalul prin mijlocirea unor idei infuzate în mod direct, precum a făcut pentru sufletul Domnului Nostru, pentru sufletul lui Adam și în anumite viziuni ale sfinților. Dar „în mod obișnuit, El Se adresează omenirii prin mijlocirea simțurilor exterioare, viziuni corporale, sau a simțurilor interioare, viziuni imaginare. Spiritul exercită asupra

acestor imagini lucrarea sa naturală de abstracție; lumina infuză vine să ajute și să întărească inteligența, dar ideile sunt formate prin procedeul nostru normal, adică prin abstracție și generalizare. Deși pot fi luminate, dispuse și rânduite într-un mod nou prin influența dumnezeiască, natura lor nu se schimbă; ele rămân produsul activității noastre mentale, ele reprezintă realitățile supranaturale nu printr-un concept propriu, ci pe calea analogiei, asemenea tuturor cunoștințelor noastre despre lumea sensibilă."

Noțiunile de natură și de persoană pe care spiritul meu și le-a format deja prin lucrarea sa spontană vor putea intra ca elemente în această propoziție: în Dumnezeu sunt trei Persoane și o singură natură. Totuși, dacă specia inteligibilă poate fi naturală, verbul mental care exprimă credința mea trebuie să fie supranatural, pentru că este rodul și termenul unui act supranatural, adeziunea la adevărurile revelate, și pentru că are drept obiect adevărul dumnezeiesc, drept motiv autoritatea lui Dumnezeu revelator și drept principiu lumina infuză.

Documentul nostru, după ce a rezumat astfel cu vigoare, în aceste trei mari teze, întreaga teorie a cunoașterii, va trece acum la consecințele din ordinea afectivă și va rezolva problema libertății omenești.

CAPITOLUL VIII
VOINȚA ȘI LIBERUL ARBITRU

TEZA XXI

„Intellectum sequitur, non praecedit voluntas, quae necessario appetit id quod sibi praesentatur tanquam bonum ex omni parte explens appetitum, sed inter bona quae judicio mutabili appetenda proponuntur, libere eligit. Sequitur proinde electio judicium practicum ultimum; ut quod sit ultimum voluntas efficit.

(Voința urmează intelectului, nu îl precede; ea tinde în mod necesar către ceea ce îi este prezentat ca un bine care satură apetitul sub toate raporturile, dar dintre bunurile care îi sunt propuse spre a fi dorite printr-o judecată reformabilă, ea alege liber. Alegerea urmează, așadar, ultimului judecăți practice; însă faptul ca această judecată să fie ultima este făcut de voință.)"

Punctele fundamentale afirmate în această propoziție privesc: **1°** raporturile voinței cu inteligența; **2°** necesitatea în care se află voința de a tinde către binele universal; **3°** independența ei față de bunurile particulare; **4°** raportul dintre alegere și ultima judecată practică.

I. Voința și inteligența

Principiul care domină și cârmuiește chestiunea de față este că voința urmează inteligenței, astfel încât orice ființă inteligentă, tocmai pentru că este inteligentă, este în mod necesar înzestrată cu voință.

Orice natură are o tendință proporționată, care se naște din formă și o însoțește întotdeauna. Constituită prin forma sa specifică și pusă în activitate prin ea, ființa primește de la aceasta înclinația sa; de aceea constatăm în creație tot atâtea înclinații ireductibile câte forme diferite există: forma cristalului este urmată de o tendință care menține unitatea și face ca unghiurile sfărâmate să fie reparate după același tip invariabil; forma plantei este urmată de o altă înclinație, care caută binele întregului, face ca toate să conveargă spre perfecțiunea plantei, spre dezvoltarea, conservarea și propagarea ei.

Întrucât aici nu există decât forma naturală, nu descoperim decât o tendință de același gen și o vom numi apetitul înnăscut. Animalul, care, păstrându-și propria natură, primește forma intențională sau imaginea ființelor corporale, trebuie să aibă, împreună cu apetitul său

înnăscut, un apetit sensibil, izvorât din formă și din cunoașterea sensibilă. Omul și îngerul, care primesc o formă intelectuală distinctă de substanța lor, vor avea de asemenea un apetit intelectual, distinct de substanța lor, iar acest apetit este voința. Dumnezeu, Care este la culmea imaterialității și spiritualității, trebuie să aibă o voință desăvârșită, act pur și identic cu substanța Sa. Este, așadar, adevărat că orice cunoaștere este urmată de un apetit proporționat și că ființa inteligentă, tocmai pentru că este inteligentă și își asimilează spiritual obiectele, trebuie să aibă un apetit spiritual sau voință.

În afara lui Dumnezeu, voința nu poate fi substanța, pentru că, fiind principiul unor operații accidentale, trebuie să se reducă la același gen cu ele, adică la accident.

Dovada noastră fundamentală arată că voința rezultă sau emană din esența sufletului prin mijlocirea intelectului, precum apetitul se naște din formă. Întrucât, așadar, voința purcede în mod necesar din inteligență, orice filosofie care pune voința înaintea inteligenței se lovește de natură și de simțul comun.

II. Cum se îndreaptă voința către binele universal

De aici urmează, de asemenea, că voința, izvorâtă din inteligență, trebuie să fie luminată de aceasta și să se îndrepte către obiectul său potrivit felului în care îi este prezentat de intelect. Când acesta îi propune binele universal, care poate satisface toate dorințele, sătura toate tendințele și umple toate capacitățile, voința este în mod necesar dominată de un obiect mai mare decât ea; și, după cum spiritul nostru aderă în mod necesar la primele principii evidente și la concluziile care derivă în mod evident din ele, tot astfel voința se îndreaptă în mod necesar către scopul ultim, care este binele universal, binele în toată plinătatea sa, și către mijloacele legate în mod necesar și evident de acest scop.

Există un ansamblu de lucruri care formează un tot indisolubil, fără de care ființa noastră omenească nu ar putea subzista, și în fața căruia voința nu ar putea rămâne indiferentă: de aceea ea voiește în mod necesar binele pentru sine, adevărul pentru inteligență, pentru celelalte facultăți obiectele lor proprii, iar pentru omul întreg existența și viața. A voi fericirea înseamnă a voi să trăiești întotdeauna.

III. Cum se îndreaptă ea către bunurile particulare

În ceea ce privește bunurile particulare pe care inteligența le arată ca nefiind legate în mod necesar de binele universal, voința își păstrează independența; alegerea ei este liberă, după cum judecata spiritului este

reformabilă. Se vede deja că dovada fundamentală a libertății este însăși natura substanței raționale. „Omul este liber pentru că este inteligent; liberul arbitru este un apanaj și un privilegiu al spiritului. Pretutindeni unde există spirit, există libertate."

Or, această independență provine din înălțarea sufletului deasupra materiei. „Voința omenească este liberă pentru că este o energie capabilă să sesizeze binele universal și absolut; această dimensiune imensă îi vine de la inteligență și de la suflet, iar sufletul și inteligența o primesc ele însele din independența lor față de materie sau, dacă voiți, din spiritualitatea lor. De unde: spiritualitatea sufletului și libertatea sunt unul și același lucru. Aceste două dogme ale rațiunii se țin între ele în spiritele noastre prin firul de aur și indestructibil al înțelepciunii, după cum se țin în realitate prin legătura unei vieți nemuritoare."

Spiritul, tocmai datorită amplorii sale, care îi permite să vadă toate fețele realității, descoperă în obiectul finit o latură plăcută, care poate trezi în voință o adevărată complăcere, și o latură neplăcută, care poate provoca repulsia; el le prezintă voinței pe amândouă deodată. Obiectul astfel propus nu poate domina voința: pentru că este mai mic decât ea însăși, făcută pentru Infinit, el este incapabil să umple capacitățile ei imense. Voința are un motiv să-l accepte, din pricina primului aspect sau a primei fețe, și un motiv să-l respingă, din pricina celuilalt aspect; nicio alternativă nu se impune, iar dacă una este adoptată, aceasta provine din această independență, din această amploare a voinței, asemenea amplorii inteligenței și aceleia a sufletului.

Când Sfântul Toma spune că voința rămâne indiferentă în fața obiectelor finite, el nu înțelege prin aceasta că depinde de ea să nu simtă nicio bucurie sau nicio neplăcere, ci numai că acceptarea finală sau definitivă vine numai de la ea, tocmai pentru că este mai mare decât toate obiectele. Astfel, alegerea este liberă pentru că judecata este reformabilă, *mutabili judicio proponuntur* (**sunt propuse printr-o judecată reformabilă**).

Aceasta este marea dovadă tomistă, confirmată, pe de altă parte, de conștiință și de simțul comun. Să ascultăm, în această privință, doi gânditori francezi: „Un om care nu are spiritul stricat, spune Bossuet, nu are nevoie să i se dovedească liberul său arbitru, căci îl simte; și nu simte mai limpede că vede, că trăiește sau că raționează decât se simte capabil să delibereze sau să aleagă." — „Nu este oare sigur, adaugă Fénelon, că acest filosof bizar, care îndrăznește să nege liberul arbitru în școală, îl va presupune ca neîndoielnic în casa sa și că nu va fi mai puțin neînduplecat față de persoane decât dacă ar fi susținut toată viața dogma celei mai mari libertăți? Este, așadar, vădit că această filosofie nu este una și că se dezminte pe ea însăși fără nicio rușine."

Dar, pentru a desăvârși demonstrația, trebuie comparată alegerea cu ultima judecată practică; căci indiferența judecății este aceea care asigură libertatea.

IV. Analiza alegerii

Psihologia libertății cuprinde o serie de acte coordonate, atât din partea inteligenței, cât și din partea voinței. Primul este aprehenziunea binelui în spirit; lui îi corespunde simpla volițiune în partea apetitivă. Apoi vine judecata prin care rațiunea propune scopul ca posibil și convenabil; lui îi corespunde în voință intenția scopului. Este apoi nevoie de o cercetare amănunțită asupra măsurilor ce trebuie luate: acesta este sfatul, care comportă el însuși mai multe etape, pentru a descoperi mijloacele potrivite, a cântări utilitatea fiecăruia dintre ele și a le propune pe cele care merită să fie alese cu preferință. Sfatului spiritului îi corespunde în voință consimțământul. Ce anume va determina, în ultimă instanță, mijlocul pe care trebuie să-l preferăm definitiv celorlalte? Este ultima judecată practică, căreia îi corespunde în voință alegerea.

Trebuie acum să se treacă la execuție: din partea spiritului este nevoie de poruncă; din partea voinței, de aplicarea activă, care pune în mișcare diferitele facultăți; iar din partea facultăților astfel puse în mișcare, de aplicarea pasivă. Odată săvârșită execuția, voința se odihnește în scopul realizat sau în binele posedat: aceasta este desfătarea, al doisprezecelea și ultimul act, care încununează întreaga serie.

Documentul nostru insistă asupra judecății practice și asupra alegerii, și pe bună dreptate, întrucât libertatea se definește „puterea de a alege", *vis electiva* (**putere electivă**). Întregul joc al libertății se află în această armonie dintre alegere și judecata practică.

Există adeseori dezacord între judecata speculativă și conduita vieții, căci omul alege de multe ori ceea ce rațiunea sa condamnă cu glas tare; dar, odată formulată judecata practică, alegerea urmează în mod

infailibil. Într-adevăr, întrucât spiritul este prin sine însuși indiferent, judecata nu este practică și nu este ultima decât dacă voința împinge spiritul să iasă din această nedeterminare și să se pronunțe efectiv într-un anumit sens. Or, prin însuși faptul că îl aplică unei anumite hotărâri, ea se angajează să o urmeze: ar exista o contradicție vădită în a urma contrariul, atât timp cât această judecată practică rămâne.

Aceasta este o necesitate ipotetică produsă de alegerea însăși, o lege care este lucrarea proprie a voinței și care, prin urmare, îi atestă deplina independență și îi garantează libertatea. Atât timp cât această judecată practică este menținută, alegerea este hotărâtă; dar voința ar fi putut aplica spiritul unei alte determinări și îl poate încă determina să o revoce pe aceasta pentru a lua alta; dacă, așadar, judecata practică este efectiv ultima, voința este aceea care o face astfel, potrivit termenilor tezei noastre: *ut quod sit ultimum voluntas efficit* (**voința face ca ea să fie ultima**).

Această analiză a actului liber este suficientă pentru a respinge obiecția determiniștilor. Alegerea ar fi inexplicabilă dacă s-ar produce fără o rațiune proporționată, dar un motiv suficient pentru a provoca o anumită alegere nu este un motiv care necesită. Singurul motiv care necesită este scopul ultim, binele universal și absolut. Or, alegerea nu poartă asupra unui asemenea obiect, ci asupra bunurilor particulare. Acestea au întotdeauna, după cum am spus, o latură plăcută, iar aceasta constituie un motiv suficient pentru a fi iubite: dacă voința se oprește asupra unuia dintre ele, nu lucrează în mod orb, alegerea ei se explică. Dar, întrucât ele au și o altă latură, care este suficientă pentru a le face respinse, niciunul dintre ele nu se impune; și, prin urmare, dacă unele sunt înlăturate și unul singur este acceptat, aceasta provine din deplina independență a voinței spirituale.

Iată, în principiile sale esențiale și în marile sale aplicații, psihologia Sfântului Toma.

Prima teză a ontologiei ne făcuse să-L aflăm pe Dumnezeu prin Actul pur; ultima teză a psihologiei ne conduce la Providență. „Dacă ar trebui să distrugem fie libertatea prin Providență, fie Providența prin libertate, nu am ști de unde să începem; atât de necesare sunt aceste două lucruri și atât de evidente și neîndoielnice sunt ideile pe care le avem despre ele."

PARTEA A PATRA
TEODICEEA SFÂNTULUI TOMA

CAPITOLUL I
DEMONSTRAREA EXISTENȚEI DUMNEZEIEȘTI

TEZA XXII

„Deum esse neque immediata intuitione percipimus, neque a priori demonstramus, sed utique a posteriori, hoc est, per ea quae facta sunt, ducto argumento ab effectibus ad causam: videlicet, a rebus quae moventur et sui motus principium adaequatum esse non possunt, ad primum motorem immobilem; a processu rerum mundanarum e causis inter se subordinatis, ad primam causam incausatam; a corruptibilibus, quae aequaliter se habent ad esse et non esse, ad esse absolute necessarium; ab iis quae secundum minoratas perfectiones essendi, vivendi, intelligendi, plus et minus sunt, vivunt, intelligunt, ad eum qui est maxime intelligens, maxime vivens, maxime ens; denique ab ordine universi ad intellectum qui res ordinavit, disposuit et dirigit in finem.

(Existența lui Dumnezeu nu ne este cunoscută printr-o intuiție nemijlocită și nici nu o demonstrăm *a priori*, ci printr-o demonstrație *a posteriori*, adică prin lucrurile create, argumentul urcând de la efecte la cauză: de la lucrurile care sunt mișcate și care nu pot fi principiul adecvat al propriei lor mișcări, la primul Motor nemișcat; de la faptul că lucrurile acestei lumi purced din cauze subordonate între ele, la o primă Cauză necauzată; de la lucrurile coruptibile, care sunt deopotrivă indiferente față de a fi și a nu fi, la o Ființă absolut necesară; de la lucrurile care, potrivit perfecțiunilor micșorate ale ființei, vieții și inteligenței, sunt, trăiesc și înțeleg mai mult sau mai puțin, la Acela Care este în grad suprem inteligent, în grad suprem viu și în grad suprem Ființă; în sfârșit, de la ordinea universului la o Inteligență care a rânduit și dispus lucrurile și le îndreaptă către scopul lor.)"

Trei teze fundamentale rezumă întreaga teodicee tomistă: prima privește demonstrabilitatea existenței lui Dumnezeu și argumentele irefutabile care demonstrează în mod eficace această existență; a doua privește însăși esența dumnezeiască; a treia consideră raporturile lui Dumnezeu cu lumea, creația și mișcarea dată de Cauza primă.

Teza de față, în același timp în care exclude teoriile false sau inexacte, stabilește că existența lui Dumnezeu poate și trebuie să fie demonstrată și indică cele cinci dovezi clasice dezvoltate de Sfântul Toma.

I. Prima teorie care trebuie înlăturată

Diferitele opinii ale filosofilor privitoare la problema cunoașterii lui Dumnezeu pot fi reduse la două sisteme: fie existența dumnezeiască nu are nevoie să fie demonstrată, fie ea nu poate fi demonstrată prin luminile rațiunii naturale.

S-a pornit pe căi diferite pentru a conchide că existența lui Dumnezeu nu are nevoie să fie demonstrată printr-o dovadă scoasă din creaturi. Unii au pretins că în simpla idee de Dumnezeu este cuprinsă existența Sa reală și că este suficient să înțelegem însuși numele lui Dumnezeu pentru a vedea îndată că El există; acesta este argumentul Sfântului Anselm, reluat apoi de cartezieni. Aceștia adaugă că ideea infinitului ne este înnăscută și, prin urmare, este produsă în noi de Infinit, Care, de aici, există în mod necesar. Alții au spus că cunoașterea directă și nemijlocită a lui Dumnezeu este naturală omului și, prin urmare, că existența dumnezeiască ne este cunoscută prin intuiție, iar nu prin demonstrație: acesta este ontologismul sub diferitele sale forme.

Va trebui să ne limităm la câteva observații rapide asupra tuturor acestor sisteme.

Sfântul Anselm argumentează astfel: prin Dumnezeu se înțelege Ființa atât de mare și de desăvârșită încât nu se poate concepe alta mai mare sau mai desăvârșită. Or, o asemenea Ființă există în realitate, altminteri s-ar putea concepe una mai mare și mai desăvârșită. Prin urmare, simpla idee de Dumnezeu implică existența Sa reală.

Sfântul Toma răspunde că anumite spirite pot concepe pe Dumnezeu într-un alt mod; dar, chiar dacă această noțiune ar fi admisă de toți, ea

nu comportă decât această concluzie: noi concepem că Dumnezeu are existență reală și că, dacă există un Dumnezeu, El există în mod necesar și prin Sine Însuși. Tocmai aceasta este chestiunea care trebuie dovedită: dacă Ființa pe care o concepem astfel cu existență reală există în afara spiritului nostru.

Ideea pe care o avem despre infinit, răspund cartezienii, nu poate veni din lumea sensibilă, care este finită; ea ne învață, așadar, prin ea însăși că Infinitul există în realitate, pentru a genera în noi ideea infinitului, și că nu este nevoie de argumentul scos din lumea exterioară pentru a atesta existența lui Dumnezeu.

O analiză rapidă a conceptului nostru de infinit îi vădește originea exterioară și arată că el vine din obiectele sensibile care ne înconjoară. Avem în această idee două negații, adică finitul, care este o limită, și negația finitului sau a limitei, împreună cu o realitate pozitivă. Pentru a sesiza finitul, este suficient să considerăm realitățile concrete pe care le avem sub ochi și care ni se prezintă cu caractere vădite de imperfecțiune, limită și contingență; pentru a pune negația finitului, este suficient ca spiritul nostru să se folosească de facultatea sa de abstracție. Astfel, experiența psihologică ne conduce să conchidem că ideea infinitului, departe de a fi înnăscută sau infuză, este rodul activității noastre mentale. Ceea ce ne va putea convinge de realitatea Infinitului nu este conceptul singur *a priori*, ci faptul *a posteriori*, deoarece finitul, neputându-și fi suficient sieși, cere, pentru a exista, Infinitul și Necesarul.

Pe de altă parte, am văzut în psihologia tomistă că obiectul propriu al intelectului omenesc este ființa în general, vagă și nedeterminată, iar nu Dumnezeu, Actul pur, Care se află la culmea intelectualității.

Sfântul Oficiu, condamnând în mod direct ontologismul, la 18 septembrie 1861, ne garantează că intuiția nemijlocită a lui Dumnezeu, chiar în stare habituală, nu este esențială inteligenței omenești, că Ființa dumnezeiască nu este ceea ce vedem în toate lucrurile și fără de care nu înțelegem nimic, și că nu o idee înnăscută despre Dumnezeu înglobează toate cunoștințele noastre.

II. Teoria opusă

Mult mai vătămătoare este teoria extremă care proclamă incapacitatea radicală a rațiunii de a cunoaște și demonstra existența lui Dumnezeu și care este susținută de fideiști, tradiționaliști, agnostici, sentimentaliști, pragmatiști și de ceilalți promotori ai modernismului.

Nu este aici locul să reamintim toate declarațiile Magisteriului suprem; să ne mulțumim cu *Motu Proprio* al lui Pius al X-lea, *Sacrorum Antistitum*, din 1 septembrie 1910, care prescrie jurământul antimodernist. Să remarcăm bine această formulă: *Certo cognosci adeoque demonstrari etiam posse profiteor* (**Mărturisesc că poate fi cunoscută cu certitudine și, prin urmare, poate fi și demonstrată**).

Iar documentul indică mijlocul acestei demonstrații: *Per visibilia creationis opera, tanquam causam per effectus* (**Prin lucrările vizibile ale creației, precum cauza prin efecte**).

Termenul *profiteor*, **mărturisesc**, în limbajul ecleziastic, desemnează actul de credință și, de altfel, formula adaugă îndată: *Firma pariter fide credo* (**Cu aceeași tărie a credinței, cred...**).

Pius al X-lea nu a voit să dea o nouă definiție de credință, ci a voit să declare în mod explicit ceea ce canonul Conciliului Vatican exprimase în mod echivalent: a fi cunoscut cu certitudine prin lucrările creației înseamnă a fi cunoscut precum cauza prin efecte, sau pe cale de demonstrație. De aceea formula jurământului, indicând consecința, continuă: *Adeoque demonstrari etiam posse* (**și, prin urmare, poate fi și demonstrată**).

Ceea ce credem și mărturisim în mod direct este că existența lui Dumnezeu poate fi cunoscută cu certitudine prin spectacolul creaturilor și în virtutea luminii naturale a rațiunii; ceea ce mărturisim în mod indirect, ca o consecință necesară, *adeoque* (**și, prin urmare**), este că această existență poate fi demonstrată prin creaturi, precum cauza prin efecte. Se va observa, așadar, că profesiunea de credință cade în mod direct asupra primelor cuvinte: „această existență poate fi cunoscută cu certitudine prin lucrările creației", iar în mod indirect asupra ultimelor cuvinte: *adeoque demonstrari etiam posse* (**și, prin urmare, poate fi și demonstrată**).

Verbul *profiteor*, **mărturisesc**, care desemnează, după cum am spus, actul exterior al credinței, se raportează la întreaga frază, atât la *certo cognosci* (**a fi cunoscută cu certitudine**), cât și la *demonstrari* (**a fi demonstrată**), deși cu o anumită ordine: la primele cuvinte ca la obiectul direct, la ultimele cuvinte pe cale de consecință, *adeoque* (**și, prin urmare**).

De acum înainte, așadar, trebuie privite ca atinse de condamnările Bisericii și ca potrivnice doctrinei catolice:

1° Agnosticismul — termen pus în circulație de Huxley, către 1869 — potrivit căruia Dumnezeu nu ar putea fi, în niciun chip, obiectul direct al științei.

2° Immanentismul, sub aspectul în care pretinde că Dumnezeu nu poate fi atins decât prin experiența intimă și nu ar putea fi demonstrat prin argumente exterioare.

3° Pozitivismul și sistemele derivate din el, întrucât susțin că spiritul nostru este închis în ordinea sensibilă și nu se poate ridica la un Dumnezeu spiritual.

4° Kantismul, în partea în care afirmă că rațiunea omenească este restrânsă la simplele fenomene, supusă unor antinomii insolubile cu privire la Dumnezeu, că argumentele scoase din efecte sunt ineficace sau că unica dovadă care ar avea oarecare valoare este aceea luată din necesitatea unei legi morale. Întrucât Biserica nu indică decât argumentele *a posteriori* scoase din efecte, trebuie recunoscut că ele sunt suficiente; și ar însemna a merge împotriva învățăturii Magisteriului suprem să fie respinse în bloc. Totuși, documentele ecleziastice păstrând tăcerea asupra celorlalte dovezi care pot stabili existența lui Dumnezeu, nu înțeleg să le excludă în mod absolut. Astfel, kantismul nu este condamnat sub aspectul în care atribuie valoare probantă argumentului moral.

5° Tradiționalismul, în sfârșit, este atins în mod direct. Se știe că există trei grade în această eroare: fideiștii, împreună cu Huet, pretind că rațiunea fără credință este lovită de o neputință absolută; alții,

împreună cu Bonnetty și Ventura, spun că, dacă rațiunea poate ajunge la anumite adevăruri ale ordinii sensibile și fizice, ea nu se poate ridica până la Dumnezeu fără ajutorul credinței, cel puțin al credinței omenești; în sfârșit, Ubaghs și școala sa cer instituirea societății și, în ultimă analiză, revelația. Prima formă este eretică, a doua formă este cel puțin vecină cu erezia, iar a treia este cel puțin eronată.

Teza noastră a XXII-a dobândește astfel o importanță capitală, iar doctrina pe care o exprimă, *ducto argumento ab effectibus ad causam* (**argumentul fiind condus de la efecte la cauză**), este aceeași pe care a impus-o jurământul antimodernist: *tanquam causam per effectus* (**precum cauza prin efecte**).

III. Cum se exercită puterea noastră naturală de a-L cunoaște pe Dumnezeu

Se exercită ea prin idei infuze, printr-o intuiție nemijlocită a lui Dumnezeu sau prin raționament? Este oare necesar ajutorul harului? Documentele deja consultate, care au afirmat puterea noastră naturală de a-L cunoaște pe Dumnezeu, indică de asemenea — fără însă a furniza elementele unei definiții propriu-zise — modul în care această putere intră în exercițiu. Ele sugerează dovada prin efecte și prin mijlocirea creaturilor: *A magnitudine speciei et creaturae* (**Din măreția frumuseții și a creaturii**), *per ea quae facta sunt* (**prin cele ce au fost**

făcute); și prin raționament: *Ratiocinatio probare potest* (**Raționamentul poate dovedi**).

Pe de altă parte, Sfântul Oficiu, condamnând ontologismul la 18 septembrie 1861, ne învață că intuiția nemijlocită a lui Dumnezeu, chiar în stare habituală, nu este esențială inteligenței omenești, că Ființa dumnezeiască nu este ceea ce vedem în toate lucrurile și fără de care nu înțelegem nimic, că nu o idee înnăscută despre Dumnezeu cuprinde toate cunoștințele noastre etc.

În sfârșit, Pius al X-lea, în condamnarea modernismului, afirmă că mijlocul de a ajunge la Dumnezeu nu este nici imanența, nici sentimentul religios.

Trebuie, așadar, privită ca doctrină sigură și indiscutabilă aceea că rațiunea noastră are puterea de a-L cunoaște pe Dumnezeu și că drumul sigur pentru a ajunge la această noțiune este acela al raționamentului și prin mijlocirea ființelor create, urcând de la efecte la cauză.

Credința și revelația nefiind necesare, este oare necesar cel puțin ajutorul harului? Dacă se pretinde că fără har intelectul nostru nu are puterea fizică de a-L cunoaște pe Dumnezeu și că fără el orice cunoaștere nu este decât vanitate și prezumție, se cade în eroarea lui Quesnel, condamnată de Clement al XI-lea la 8 septembrie 1713: „Orice cunoaștere a lui Dumnezeu, chiar cunoașterea naturală și chiar la filosofii păgâni, nu poate veni decât de la Dumnezeu; iar fără har ea nu produce decât prezumție, vanitate, opoziție față de Dumnezeu Însuși, în locul sentimentelor de adorație, recunoștință și iubire.” Prin

urmare, fără har se poate avea despre Dumnezeu o cunoaștere care va fi bună și vrednică de laudă.

Dacă se spune numai că, în fapt și vorbind din punct de vedere moral, omul nu va ajunge fără har să-L cunoască pe Dumnezeu, se revine la o teorie profesată de câțiva teologi, care nu a fost condamnată în mod pozitiv, dar care este astăzi universal abandonată și radical nesustenabilă.

Rațiunea, într-adevăr, nu este rănită de moarte, nici lovită de neputință absolută sau de sterilitate perpetuă; ea poate, așadar, să scoată din propriul său fond, din energiile sale vitale, actele de raționament care sunt ca rodul ei spontan și să producă aceste demonstrații fundamentale care se impun dintr-odată oricui a înțeles principiul cauzalității.

Noțiunea pe care o poate dobândi spiritul nostru nu este aceea a unei divinități desfigurate și micșorate, așa cum au conceput-o păgânii; este ideea Dumnezeului adevărat, a Dumnezeului unic, principiu și scop al tuturor lucrurilor, față de Care, prin urmare, omenirea are îndatoriri, a unui Dumnezeu Creator și Stăpân.

Conciliul Vatican, păstrând aceste titluri prin care Scriptura Îl desemnează pe adevăratul Dumnezeu, nu înțelegea totuși să definească faptul că rațiunea ajunge prin propriile sale puteri să demonstreze dogma completă a creației, și anume că Dumnezeu a scos toate lucrurile din neant.

Alte mărturii ecleziastice precizează și mai mult doctrina. În 1840, Sfântul Scaun îi cerea abatelui Bautain să subscrie această propoziție: „Raționamentul poate dovedi cu certitudine existența lui Dumnezeu

și infinitatea perfecțiunilor Sale"; iar câțiva ani mai târziu, la 15 iunie 1855, un decret al Indexului îl punea pe directorul *Annales de philosophie chrétienne*, Bonnetty, să semneze o propoziție asemănătoare: „Raționamentul poate dovedi cu certitudine existența lui Dumnezeu, spiritualitatea sufletului, libertatea omului."

Aceste documente sunt mai explicite decât Conciliul Vatican: nu se spune numai „rațiunea", ci „raționamentul"; nu numai „a cunoaște", ci „a dovedi". — Pius al IX-lea, în scrisoarea sa din 11 decembrie 1862 către Arhiepiscopul de München, explică în ce fel rațiunea omenească, deși întunecată prin greșeala primului om, poate înțelege, expune, demonstra prin principiile sale proprii, apăra și revendica anumite adevăruri de ordin filosofic care sunt, de altfel, și articole de credință, precum existența, natura și atributele lui Dumnezeu.

Se vede că aceste răsunătoare teorii agnostice cărora moderniștii au încercat să le dea prestigiu nu aveau nici măcar meritul noutății și că Biserica le semnalase și le condamnase de multă vreme.

Enciclica *Pascendi* nu a trebuit decât să reamintească aceste condamnări. Pius al X-lea proscrie, așadar, din nou agnosticismul și fenomenalismul, potrivit cărora rațiunea, închisă în cercul fenomenelor, nu se poate ridica până la Dumnezeu, astfel încât Dumnezeu nu poate fi obiectul direct al științei și nici nu poate fi privit ca personaj istoric; de asemenea, immanentismul, sentimentalismul, pragmatismul, într-un cuvânt toate sistemele care nu admit altă dovadă a existenței lui Dumnezeu decât aceea furnizată de nevoia de divin, subconștiință, sentimentul religios, experiența religioasă.

Papa conchide, împreună cu majoritatea neamului omenesc, că sentimentul și experiența singure, fără a fi călăuzite și luminate de rațiune, nu vor conduce niciodată la cunoașterea lui Dumnezeu; sau, mai curând, că ele duc la panteism: „Doctrina imanenței, în sens modernist, susține și mărturisește că orice fenomen de conștiință izvorăște din om întru cât este om. Concluzia riguroasă este identitatea omului cu Dumnezeu, adică panteismul."

IV. Se poate admite ignoranța invincibilă despre Dumnezeu?

Acestea sunt principalele învățături ale Magisteriului suprem. Biserica le-a scos din Sfânta Scriptură. Cartea Înțelepciunii îi numește zadarnici, nesocotiți și nevrednici de iertare pe toți oamenii care L-au ignorat pe Dumnezeu, deoarece măreția și frumusețea creației le descopereau îndeajuns pe Autorul ei. Să observăm bine că scriitorul nu vorbește aici despre o anumită categorie de oameni, despre intelectuali, ci despre toți cei cărora le lipsește cunoașterea lui Dumnezeu: *vani sunt omnes homines in quibus non subest scientia Dei* (**zadarnici sunt toți oamenii în care nu se află cunoașterea lui Dumnezeu**). Ei sunt fără scuză, adaugă Sfântul Pavel, pentru că nu L-au cunoscut pe adevăratul Dumnezeu, întrucât spectacolul creației manifestă și face vizibil ceea ce este nevăzut în Dumnezeu.

Sunt trei lucruri, după cuvântul Apostolului, pe care le putem cunoaște despre Dumnezeu prin mijlocirea creaturilor: dumnezeirea Sa, puterea Sa, veșnicia Sa: *sempiterna quoque virtus ejus et divinitas, ita ut sint inexcusabiles* (**de asemenea, puterea Lui veșnică și dumnezeirea, astfel încât ei să fie fără scuză**).

Din aceste texte, teologii, aproape în unanimitate, deduc acest corolar: ignoranța completă și absolută despre Dumnezeu nu este admisibilă la oamenii ajunși la deplina dezvoltare a facultăților lor mintale. Că se poate greși cu bună-credință asupra anumitor atribute ale lui Dumnezeu, asupra noțiunii spiritualității Sale, a imensității Sale etc.; că unii și chiar un număr destul de mare de indivizi umani rămân întotdeauna niște copii în ordinea intelectuală și morală și nu se ridică până la ideea Creatorului, aceasta este recunoscut; dar nu este de crezut că majoritatea oamenilor, fără revelație, nu ar fi decât niște copii și că un om aflat în deplina stăpânire a inteligenței sale ar putea, fără nicio vină din partea sa, să ignore în mod perpetuu existența unei Ființe superioare universului și care are dreptul la omagiile omenirii.

Cartea Înțelepciunii, deja citată, spune în mod expres că asemenea oameni nu merită nicio iertare: *Nec illis debet ignosci* (**Și nu trebuie să li se ierte**), iar Sfântul Pavel le refuză scuza: *Ita ut sint inexcusabiles* (**Astfel încât să fie fără scuză**).

Psalmistul îi condamnă ca fără scuză nu numai pe intelectuali, ci pe toți cei nesocotiți care spun în inima lor: Nu este Dumnezeu. Nu, Psalmul al XIII-lea, care descrie cu atâta putere aberațiile și crimele omenirii, nu presupune nicidecum ignoranța invincibilă în majoritatea păgânilor, ci îi declară corupți și deveniți vrednici de ură, răspunzători pentru faptul că nu au făcut binele: *Corrupti sunt et*

abominabiles facti sunt; non est qui faciat bonum, non est usque ad unum (**S-au stricat și au devenit vrednici de ură; nu este cine să facă binele, nu este nici măcar unul**).

Biserica nu admite că s-ar putea avea noțiunea exactă a binelui și a răului și, în același timp, să fie ignorat Dumnezeu până într-atât încât să se păcătuiască împotriva conștiinței fără a se păcătui împotriva lui Dumnezeu; cu alte cuvinte, nu există deosebire între „păcatul filosofic, care ar fi grav fără a fi ofensă adusă lui Dumnezeu și s-ar afla în omul care Îl ignoră pe Dumnezeu sau nu se gândește în acel moment la El, și păcatul teologic, care este încălcarea liberă a legii dumnezeiești". Aceasta este întinderea decretului Sfântului Oficiu din 24 august 1690. Prin urmare, pentru Biserică, oricine are uzul rațiunii suficient de dezvoltat pentru a putea păcătui nu poate să-L ignore pe Dumnezeu.

Providența cea suavă își datorează sieși să procure tuturor oamenilor mijloacele indispensabile pentru a-și atinge scopul. Nu este oare vădit că primul și cel mai indispensabil dintre aceste mijloace este cunoașterea lui Dumnezeu? Ar însemna, așadar, să proclamăm falimentul Providenței dacă am pretinde că majoritatea adulților după vârstă sunt practic incapabili să se ridice până la cunoașterea unui Dumnezeu, principiu și scop ultim al omenirii.

Părinții Bisericii învață, dimpotrivă, că această noțiune este la îndemâna tuturor, pentru că se naște în noi chiar din contemplarea universului.

După Tertulian, aceasta este una dintre acele însușiri pe care sufletul nostru le are încă de la început: *Animae a primordio conscientia Dei dos*

est (**Conștiința lui Dumnezeu este un dar al sufletului încă de la început**). — „Providența dumnezeiască, adaugă Clement Alexandrinul, strălucește înaintea ochilor; este de ajuns să privim efectele pe care le-a produs." Sfântul Ioan Gură de Aur nu admite o incapacitate fundamentală la adulți; toți pot avea această noțiune, deoarece mijlocul este manifest, evident: „El a pus înaintea lor această lume creată, astfel încât înțeleptul și neștiutorul, scitul și barbarul, prin simpla vedere a lucrurilor vizibile, instruiți de frumusețea universului, să se poată ridica la Dumnezeu": *Creatum orbem in medio posuit ita ut sapiens, idiota, Scytha, barbarus, ex solo visu visibilium pulchritudinem edoctus, ad Deum conscendere posset* (**A pus lumea creată înaintea tuturor, astfel încât înțeleptul, neștiutorul, scitul și barbarul, instruiți numai prin vederea frumuseții celor vizibile, să se poată ridica la Dumnezeu**).

De aceea, sfinții Doctori spun uneori că ideea generală a unei Ființe supreme, deși ne vine din creaturi, se dobândește în mod natural printr-un raționament spontan, după cum este natural spiritului nostru să urce de la efecte la cauză.

Se crede oare cu adevărat că Dumnezeu ar fi pedepsit omenirea printr-un potop universal dacă majoritatea oamenilor de atunci nu ar fi fost decât adulți după vârstă, iar nu și după rațiune?

Problema necredincioșilor a fost cercetată sub toate aspectele sale de către teologi: fie de cei din Evul Mediu, fie de cei ai Renașterii, după descoperirea Lumii Noi, fie de cei din secolul al XVIII-lea, care încearcă să răspundă filosofilor deiști, fie de apologeții secolului al XIX-lea. Cei mai mulți fac apel la voința mântuitoare a lui Dumnezeu și, deși nu toți sunt de acord asupra explicației adagului:

Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam (**Celui care face ceea ce îi stă în putere, Dumnezeu nu îi refuză harul**), ei sunt de acord în a conchide că Dumnezeu le dă păgânilor atât mijloacele naturale, cât și harurile supranaturale pentru a ajunge la mântuire.

Câțiva teologi, mai ales în secolul al XVIII-lea și la începutul secolului al XIX-lea, au recurs la această soluție, de altfel nesustenabilă, potrivit căreia păgânii cinstiți, fără a merita cerul, ar putea evita iadul și s-ar putea bucura de fericirea naturală în cealaltă lume; dar nimănui nu-i vine să spună că păgânii sunt adulți după vârstă, iar nu după rațiune.

Bergier și Feller iau în considerare numai ipoteza sălbaticilor abrutizați, care ar putea fi priviți ca niște imbecili și copii, ipoteză foarte diferită de teoria potrivit căreia păgânii, chiar în sânul celor mai strălucite civilizații, ar fi adulți după vârstă, dar nu după rațiune, incapabili să se ridice la noțiunea adevăratului Dumnezeu.

Papii au dat adevărata soluție. Pius al IX-lea a abordat de mai multe ori această problemă a necredincioșilor și, pentru a o rezolva, nu recurge la ipoteza că păgânii sunt incapabili să-L cunoască pe Dumnezeu și legea naturală, ci declară, dimpotrivă, că legea naturală și poruncile ei sunt întipărite de Dumnezeu Însuși în inimile TUTUROR oamenilor: *Naturalem legem ejusque praecepta in omnium cordibus a Deo insculpta* (**Legea naturală și poruncile ei sunt întipărite de Dumnezeu în inimile tuturor**).

El adaugă că acești păgâni sunt ajutați de sprijinul luminii și al harului dumnezeiesc și că pot nu numai să-L cunoască pe Dumnezeu, ci chiar să ajungă la viața veșnică: *Posse divinae lucis et gratiae operante virtute aeternam consequi vitam* (**Pot, prin lucrarea virtuții luminii și**

harului dumnezeiesc, să dobândească viața veșnică). — În mod asemănător declarase, în celebra sa alocuțiune consistorială din 9 decembrie 1854, că darurile harului ceresc nu vor lipsi niciodată oamenilor care, cu voință sinceră, doresc și cer lumina: *Gratiae caelestis dona nequaquam illis defutura sunt, qui hac luce recreari sincero animo velint et postulent* (**Darurile harului ceresc nu vor lipsi nicidecum celor care, cu inimă sinceră, vor și cer să fie luminați de această lumină**).

Se vede, așadar, că problema, departe de a fi fost neglijată, a fost cercetată cu grijă de către Papi și rezolvată într-un mod foarte ferm: în planul actual al Providenței, toți oamenii fără excepție sunt chemați la ordinea supranaturală și, prin urmare, toți trebuie să primească de la Dumnezeu mijloacele de a atinge acest scop. Ansamblul acestor mijloace indispensabile cuprinde, în ordinea naturală, cunoașterea lui Dumnezeu și, în ordinea supranaturală, harurile suficiente.

Prin urmare, a afirma că majoritatea păgânilor sunt practic incapabili să-L cunoască pe adevăratul Dumnezeu și legea Sa înseamnă a nega voința mântuitoare a lui Dumnezeu față de un număr infinit de oameni și, așadar, a nega și universalitatea Răscumpărării; înseamnă, după cum am spus, a proclama falimentul Providenței.

Pentru că admitem această admirabilă Providență, care se îngrijește cu un fel de mărinimie atât de trebuințele naturii, cât și de cele ale harului, trebuie să mărturisim că toți oamenii au mijloacele de a ajunge la cunoașterea acestui adevăr prim, care este totodată Realitatea primă, Viața primă, Frumusețea primă, Iubirea primă, Fericirea primă și supremă.

CAPITOLUL II
CELE CINCI DOVEZI TOMISTE

Aceste argumente au o întindere universală și sunt valabile pentru toate ființele pe care le descoperim în această lume, anorganice sau organice, plante, animale, oameni și îngeri.

Prima dovadă este scoasă din mișcarea sau pasivitatea creaturilor; a doua, din activitatea sau cauzalitatea lor; a treia, din esența lor sau din caracterul lor de contingență, care le face indiferente față de a fi sau a nu fi; a patra, din gradele de perfecțiune; a cincea, din ordinea universului.

Deși se completează în mod firesc, fiecare dintre ele, dacă este bine înțeleasă, se susține prin ea însăși și demonstrează în mod eficace existența lui Dumnezeu. Toate cele cinci sunt *a posteriori*, având drept punct de plecare experiența, sprijinindu-se pe datele pe care ni le furnizează lumea noastră sensibilă și urcând de la efecte la cauză.

I. Expunerea primei dovezi

Ea pornește de la faptul cel mai vădit și pe care fiecare dintre noi l-a constatat: mișcarea. Că există mișcare în această lume este o certitudine a experienței. Or, principiul prim al acestei mișcări nu poate fi decât un Motor nemișcat. Există, așadar, un Motor nemișcat, sau o Ființă prin Sine, autor al tuturor celorlalte, și pe Care Îl numim Dumnezeu.

Mișcarea se înțelege aici ca orice mutație sau orice trecere de la putere la act. Este vădit că ființele sunt supuse unor mutații multiple: unele după substanță, care se naște, moare sau se corupe; altele după cantitate, în care constatăm creștere sau diminuare; altele după calitate, care se alterează sau se perfecționează; altele după loc, pe care îl dobândesc sau îl părăsesc; altele cel puțin după operație, care începe, se prelungește și se sfârșește.

Aceste ființe nu sunt principiul adecvat al propriei lor mișcări. Tot ceea ce se mișcă este mișcat de altul. Or, în seria motoarelor ordonate în mod esențial, nu se poate merge la infinit, ci trebuie să se ajungă la un prim Motor nemișcat. Prin urmare, primul principiu al mișcării este primul Motor nemișcat, pe Care Îl numim Dumnezeu.

Să explicăm și să justificăm cele două axiome ale noastre. Deși un lucru poate mișca potrivit unei părți și poate fi mișcat potrivit altei părți, nu este niciodată adevărat că ceea ce este mișcat este principiul prim și total al propriei sale mișcări: organele sunt mișcate de creier, creierul a primit mișcarea de la puterea care generează ființa vie, iar cel care a generat-o a primit-o de la altul.

„Pentru Sfântul Toma, adevărul acestei propoziții: orice lucru care este mișcat cere un motor care nu este el însuși, se sprijină aproape nemijlocit pe principiul contradicției. Aceasta înseamnă că se reduce la evidență, fiind evidentă prin sine. Ce înseamnă, într-adevăr, a fi mișcat? Pentru a păstra termenul lui Aristotel și al Sfântului Toma, înseamnă «a fi în putere», înseamnă «a pătimi», înseamnă într-un anumit fel a nu fi. Or, «a mișca» este tocmai contrariul: înseamnă a fi, înseamnă «a lucra», înseamnă «a fi în act». Dar a lucra și a pătimi, a fi și a nu fi, vor rămâne pentru totdeauna incompatibile dacă este vorba despre același lucru și sub același raport. Prin urmare, nu se poate, este absolut cu neputință ca un lucru care este mișcat să fie, sub raportul prin care este mișcat, motorul care îl mișcă. A afirma contrariul ar însemna fie a nu înțelege ceea ce se spune, fie a nega în mod conștient principiul contradicției. Astfel încât, pentru oricine înțelege adevăratul sens al acestui cuvânt, aplicat oricărui obiect: *movetur* (**este mișcat**), concluzia se impune prin ea însăși și în mod necesar: deci de către ceva care nu este el însuși, *ergo ab alio* (**deci de către altul**)."

Cu alte cuvinte, ceea ce este mișcat, trebuind să treacă de la putere la act, este în mod vădit lipsit de perfecțiunea către care tinde și, prin urmare, are nevoie de cineva care să-i dea această perfecțiune. Dar acesta nu i-o poate comunica decât dacă o posedă el însuși în act. Prin urmare, ceea ce mișcă, adică ceea ce dă actul, este deja în act și, în consecință, este distinct de ceea ce este mișcat sau de ceea ce este în putere. De aici, acest axiom reiese cu evidență din distincția radicală, deja stabilită în ontologie, dintre putere și act.

Al doilea axiom nu este mai puțin vădit. Într-o serie de motoare subordonate în mod esențial, ultimul nu lucrează decât pentru că este mișcat de precedentul, iar acesta de unul precedent; dacă trebuie mers

la infinit, nu se va ajunge niciodată la capăt: fără prim Motor, nu există mișcare.

În zadar se va spune: seria își este suficientă sieși; absurditatea nu va fi evitată. După cum fiecare motor nu este cauza primă a mișcării, tot astfel seria întreagă nu poate fi cauza primă, după cum o serie de inele nesusținute nu va constitui niciodată punctul de sprijin necesar tuturor.

Dacă în afara seriei acestor inele nu există o cauză primă care să le susțină pe toate, niciunul nu va sta; și, de asemenea, dacă în afara acestor motoare dintre care unul este mișcat de altul nu există un Motor nemișcat care să fie principiul prim al întregii mișcări, nu va exista niciodată mișcare în univers. Întrucât universul se mișcă, trebuie să conchidem la un Motor care mișcă și care nu este mișcat și care este, prin urmare, fără amestec de putere, Actul pur, Dumnezeul binecuvântat în veci.

Există o formă populară de a propune argumentul, a cărei valoare nu poate scăpa nimănui. Este un principiu incontestabil în știința modernă că un corp aflat în repaus nu-și poate da singur mișcarea și că un corp în mișcare nu-și poate modifica singur mișcarea: calculele infailibile privind tracțiunea locomotivelor, minunile mecanicii se sprijină pe această lege a inerției. Sau, așadar, concepem lumea în repaus din toată veșnicia, și atunci este cu neputință să explicăm mișcarea dacă nu există un Motor distinct de lume și nemișcat El Însuși; sau o concepem în mișcare, și atunci este cu neputință să explicăm că mișcarea se modifică și că există în lume aceste alternanțe de mișcare și repaus pe care le constată atât știința, cât și simțul comun.

Trebuie, așadar, să recunoaștem, în afara și deasupra lumii, un prim și nemișcat Motor care a produs, mișcă și cârmuiește toate lucrurile.

II. Expunerea celei de-a doua dovezi

Al doilea argument este scos din activitatea creaturilor și se sprijină pe experiență, fie internă, fie externă, care ne arată în lume o serie de cauze dependente. El poate fi rezumat astfel: descoperim în acest univers cauze eficiente dintre care niciuna nu este cauza ei însăși — altminteri ar fi înaintea ei însăși, ceea ce este absurd —, ci sunt subordonate astfel încât una depinde de alta, fie în ființa sa, precum fiul depinde de tată, fie în operația sa, precum ciocanul depinde de mână. Or, este cu neputință ca toate cauzele eficiente să depindă de alte cauze în ființa și în operația lor. Trebuie, așadar, să ajungem la o primă Cauză independentă, care să-și fie deplin suficientă sieși și să le producă pe toate celelalte, și care, prin urmare, să fie plinătatea perfecțiunii și pe Care O vom numi Dumnezeu.

Este vădit că toate cauzele nu pot depinde de alte cauze în ființa lor; căci, după cum ultima depinde de cea intermediară, aceasta depinde de cea precedentă și așa mai departe: deci, dacă nu există o primă Cauză independentă, nu va exista nici cauză intermediară, nici cauză ultimă. Și tot astfel pentru operație: după cum ultima depinde de cea intermediară, aceasta depinde de cea precedentă și așa mai departe, fără termen. Dacă nu există, așadar, o primă Cauză independentă, nu

va exista operație. Întrucât constatăm operația în univers, trebuie să conchidem la o primă Cauză independentă în ființa sa și, prin urmare, neprodusă; independentă în operația sa și, prin urmare, pe deplin suficientă sieși pentru a lucra.

Astfel, după cum prima dovadă urcă de la seria motoarelor subordonate la un prim Motor nemișcat, a doua ajunge de la seria cauzelor subordonate la o primă Cauză neprodusă, care este prin Sine și care explică totul. Or, unei asemenea Cauze nu-i poate lipsi nicio perfecțiune, întrucât ea este izvorul ființei: este adevăratul Dumnezeu, de la Care toate purced și la Care toate se întorc.

Se vede că principiul cauzalității intervine în toate aceste argumente pentru a le comunica forța sa de neclintit.

III. Expunerea celei de-a treia dovezi

A treia dovadă se ridică de la ființa contingentă la Ființa necesară și pornește, de asemenea, de la experiență, care descoperă în jurul nostru atâtea ființe slabe, purtând în ele însele caracterele vădite ale insuficienței lor. Vedem, așadar, lucruri contingente, care pot fi sau pot să nu fie, care nu au în ele însele rațiunea existenței lor, care încep prin generare și se sfârșesc prin corupere sau moarte. Or, este cu neputință ca totul să fie contingent. Trebuie deci să admitem o Ființă

necesară, care să fie raţiunea de a fi a celorlalte, să-şi fie suficientă sieşi, să fie izvorul oricărei perfecţiuni, adevăratul Dumnezeu.

Sfântul Toma raţionează astfel pentru a arăta că nu totul poate fi contingent: întrucât contingentul poate fi sau poate să nu fie, el începe şi, prin urmare, a existat un moment în care nu era. Deci, dacă totul este contingent, a existat un moment în care nimic nu era. Dar, dacă la un moment dat nimic nu era, nimic nu ar exista astăzi; iar întrucât astăzi există realităţi, trebuie să admitem că nu totul este contingent, că există o Fiinţă necesară, existând prin Sine şi cauză a tuturor celorlalte.

Cu alte cuvinte, întrucât contingentul nu este prin sine, are nevoie de altul care să-i comunice fiinţa. Dar acesta, pentru a comunica o realitate celorlalţi, trebuie să existe înaintea tuturor celorlalţi şi să-şi aibă fiinţa nu de la altul, căci altminteri ar trebui să mergem la infinit, ceea ce am declarat deja cu neputinţă, ci de la sine însuşi.

Astfel, argumentul dovedeşte nu numai că există ceva necesar în lume, ci că există o Fiinţă necesară prin Sine, izvor al întregii fiinţe, Perfecţiune absolută, Act pur.

De aceea vechea obiecţie a materialiştilor, reluată în zilele noastre de necredinţă, cade în faţa evidenţei.

— Se răspunde, aşadar, că, dacă fiecare fiinţă luată separat este contingentă, seria întreagă este infinită şi necesară.

— Răspundem: întrucât fiecare membru al seriei este contingent, seria întreagă este o colecţie de contingente. Or, contingentul adăugat contingentului nu produce decât contingent, după cum piticii

adăugați piticilor rămân pitici și nu vor forma niciodată un om de statură deplină. Efectul nu poate fi mai mare decât cauza. Seria este un efect al contingentelor. Prin urmare, nu poate fi numită necesară decât dacă se spune că efectul este superior cauzei sale.

Urmează de aici că Ființa necesară care face să existe contingentele este distinctă de acestea, superioară lor, rațiunea lor de a fi și cauza lor, și de asemenea că poartă numai în Sine rațiunea propriei existențe. Dar a purta în sine rațiunea de a exista înseamnă a fi izvorul perfecțiunii, care nu depinde de niciun altul, care nu este oprită de nicio limită, care este fără amestec de imperfecțiune sau putere, Actul pur, pe Care ni L-a descoperit deja ontologia, Dumnezeul bunătății.

IV. Expunerea celei de-a patra dovezi

Al patrulea argument este și el *a posteriori*, prin spectacolul creației, și se sprijină tot pe experiență, care ne arată în lucruri grade de perfecțiune, de la care ne ridicăm până la Cel suveran de Perfect. El diferă, așadar, cu totul de argumentul Sfântului Anselm, care este *a priori* și rămâne în ordinea pur ideală; se deosebește și de cele trei argumente precedente, căci nu consideră numai mișcarea, precum prima dovadă, nici numai operația, precum a doua, nici numai generarea și coruperea, precum a treia, ci ceva mai profund și mai permanent, care aparține însăși ordinii ființei, adică gradele de perfecțiune.

Experiența ne face să descoperim în lume lucruri care au mai mult sau mai puțin ființă, mai mult sau mai puțin viață, mai mult sau mai puțină inteligență etc. Or, acolo unde există asemenea grade, trebuie să se afle ceea ce este în grad suprem Ființă, în grad suprem Viață, în grad suprem Inteligență. Există, așadar, Cineva Care este în grad suprem Ființă, în grad suprem Viață, în grad suprem Inteligență etc. Dar ceea ce este în grad suprem astfel într-un gen este cauza tuturor celorlalte din același gen. Există, așadar, Cineva Care este cauza a tot ceea ce are ființă, a tot ceea ce are viață, a tot ceea ce are inteligență etc. Or, Cauza oricărei ființe, a oricărei vieți, a oricărei inteligențe reunește în Sine în chip vădit orice perfecțiune, este plinătatea ființei, Actul pur, adevăratul Dumnezeu.

Astfel, dovada conchide de la grade la ceea ce este în grad suprem, de la multiplicitate la ceea ce este unul și suprem.

Trebuie justificat axioma: *quod est maxime tale* (**ceea ce este în grad suprem astfel**) este cauza tuturor celorlalte din acel gen. Principiul se înțelege despre un gen de perfecțiuni care admite grade și de aceea nu s-ar putea gândi cineva să spună: ceea ce este în grad suprem om este cauza tuturor celorlalți oameni; natura umană nu admite mai mult sau mai puțin în specie, toți indivizii fiind în același grad specific. Se înțelege, de asemenea, despre perfecțiuni care nu cuprind limită și lipsă în conceptul lor și în care, prin urmare, se poate concepe perfecțiunea suverană, iar nu despre perfecțiunile mixte; cum nu există o albeață subzistentă, ar fi absurd să se spună: ceea ce este în grad suprem alb este cauza a tot ceea ce este alb.

Sensul axiomei este, așadar, acesta: ceea ce este în grad suprem subzistent este cauza a tot ceea ce subzistă; ceea ce este în grad suprem

viu este cauza a tot ceea ce trăiește; ceea ce este în grad suprem inteligent, înțelept, bun este cauza a tot ceea ce este inteligent, înțelept, bun. Iată de ce. Într-un gen care admite grade, oricine nu este sau nu are perfecțiunea în grad suprem, ci numai într-o măsură micșorată, nu posedă această perfecțiune în virtutea naturii sale. Ceea ce convine prin natură convine integral, fără diminuare; și, întrucât natura nu comportă mai mult sau mai puțin, ceea ce ține de natură nu este mai mult într-unul și mai puțin în altul. Prin urmare, lucrurile care au perfecțiunea mai mult sau mai puțin și în grade restrânse trebuie să o primească de la altul, ca de la izvorul lor. Dar această cauză însăși trebuie să fie, în ultimă analiză, ceea ce are perfecțiunea prin propria sa natură, ceea căruia perfecțiunea îi convine fără diminuare, fără măsură, în grad suprem, adică ceea ce este în grad suprem astfel. De aici demonstrarea axiomei noastre: ceea ce este în grad suprem astfel într-un gen este cauza tuturor celorlalte din acel gen.

Și aici, principiul cauzalității este cel care susține întregul argument.

Iată-ne, așadar, conduși prin gradele ființei la Cauza care este izvorul oricărei frumuseți, plinătatea oricărei perfecțiuni, idealul și realitatea care trebuie să răpească orice iubire.

V. Expunerea celei de-a cincea dovezi

A cincea dovadă desăvârșește și încununează a patra, care tocmai ne-a arătat o multiplicitate ordonată în aceste grade care ajung toate la Cel suveran de Perfect.

Ne ridicăm de la ordine la un prim Ordonator, la o primă Inteligență, la o primă Înțelepciune, distinctă de lume, superioară lumii, și pe Care O numim Dumnezeu. Argumentul este tot *a posteriori*, după ceea ce constatăm în univers; el este numit cosmologic, deoarece este scos din organizarea lumii.

Descoperim în natură o ordine particulară, adică înclinația sau tendința fiecărui lucru către scopul său propriu, și o ordine universală, adică admirabila armonie a tuturor lucrurilor care conspiră către un scop comun. Fiecare dintre aceste două ordini furnizează dovada irefutabilă că există un Ordonator suprem, atotputernic și atotdesăvârșit.

În lumea anorganică am remarcat o tendință internă care menține fiecare ființă în unitate potrivit unui tip determinat, până într-atât încât știința trebuie să numere atâtea specii de corpuri simple, atâtea specii de corpuri compuse, cu proprietăți permanente și ireductibile. Și mai evidentă este, în plante, această forță vie care cârmuiește toate părțile pentru binele întregului, asigură nutriția, dezvoltarea, multiplicarea celulelor, fecundarea seminței, perpetuarea speciei. La animale, tendința este atât de vădită, solidaritatea diferitelor părți atât de sigură, încât simplul studiu al unui dinte i-ar fi de ajuns unui geniu, după cum am spus, pentru a reconstrui în spirit întregul organism. Minunile instinctului constatate de atâtea ori îl făceau pe celebrul entomolog H. Fabre să spună că Îl vedea pe Dumnezeu în insecte.

Ordinea este mai ales admirabilă în capodopera care este trupul omenesc, fie în structura organelor, fie în sistemul nervos și în sistemul marelui simpatic, fie în dubla circulație: globulele sângelui, așezate una după alta, ar înconjura de mai multe ori pământul, și totuși toate își îndeplinesc atât de bine rolul în organism, încât sângele se sărăcește în măsura în care lipsesc globulele roșii, iar globulele albe aleargă, asemenea unor voltijori, către punctele amenințate, pentru a le apăra împotriva invaziei microbilor.

În sfârșit, în întregul ansamblu al lumii descoperim o ordine universală care cântă, asemenea cerurilor, slava dumnezeiască: ordinea dinamică sau a cauzalității, prin care corpurile acționează unele asupra altora după masa sau distanța lor, ca în atracția universală; ordinea teleologică sau a finalității, potrivit căreia mineralele slujesc vegetalelor, vegetalele animalelor, animalele omului. Armonia celor infinit de mari și a celor infinit de mici este auzită de toți:

Frază atât de adâncă,
Încât zadarnic o sondezi;
Ochiul vede în ea o lume,
Sufletul află în ea un Dumnezeu.
VICTOR HUGO

Cum ar putea hazardul orb să alcătuiască această carte care este universul? Să reamintim o demonstrație vădită, la îndemâna tuturor și confirmată de calculul probabilităților: „Să presupunem că găsiți zece litere formând cuvântul ABSOLUMENT. Aici nu mai ezitați și afirmați, fără teamă de eroare, că autorul acestei juxtapuneri știa să citească și a voit să formeze cuvântul francez pe care îl citiți. Deși recunoașteți că contrariul este teoretic posibil, nu îl veți considera

practic realizabil. Și, într-adevăr, în acest caz, calculul arată că sunt 3.628.800 de șanse împotriva uneia în favoarea concluziei dumneavoastră... Se vede că a fost de ajuns să se mărească puțin numărul literelor care alcătuiesc aranjamentul remarcabil pentru a trece de la o probabilitate obișnuită la o certitudine practică."

Dacă nu mai este vorba de o frază, ci de o carte întreagă, de un poem ales, precum *Iliada*, *Eneida*, *Divina Comedie*, certitudinea este absolută și de neclintit: deși combinațiile literelor care formează aceste capodopere sunt întotdeauna teoretic posibile și s-ar putea întotdeauna realiza, este sigur că ele nu se vor realiza niciodată fără acțiunea unei cauze inteligente. Ordinea imensului univers nu este oare mai complicată decât aranjarea literelor într-un volum? Dacă poemul dovedește poetul, dacă ceasul dovedește ceasornicarul, ordinea lumii dovedește o Inteligență separată, înzestrată cu o înțelepciune infinită pentru a o concepe și cu o putere infinită pentru a o realiza.

Iată cum cele cinci căi tomiste ne conduc la primul Motor, la primul Agent, la prima și suverana Ființă, la primul și supremul Ordonator și Cârmuitor, Izvor al a tot ceea ce este, Bine al oricărui bine și a Cărui

vedere va fi într-o zi suprema noastră Fericire.

CAPITOLUL III
ESENȚA DUMNEZEIASCĂ

TEZA XXIII

„Divina essentia, per hoc quod exercitae actualitati ipsius esse identificatur, seu per hoc quod est ipsum esse subsistens, in sua veluti metaphysica ratione bene nobis constituta proponitur, et per hoc idem rationem nobis exhibet suae infinitatis in perfectione.

(Esența dumnezeiască, prin însuși faptul că se identifică cu actualitatea în exercițiu a ființei însăși, sau prin faptul că este însăși Ființa subzistentă, ne este înfățișată ca fiind bine constituită în rațiunea sa, ca să spunem astfel, metafizică; și tot prin aceasta ne oferă rațiunea infinității Sale în perfecțiune.)"

Această propoziție tranșează chestiunea discutată între scolastici privitoare la rațiunea formală sau constitutivă a esenței dumnezeiești.

Rațiunea constitutivă este ceea ce concepem în primul rând, ceea ce constituie rădăcina atributelor, ceea ce explică tot restul.

Mai mulți teologi au răspuns împreună cu Scotus că esența dumnezeiască este constituită prin infinitate sau prin reunirea tuturor perfecțiunilor. Tomiști de seamă, precum Ioan de Sfântul Toma, Gonet, Billuart și Școala de la Salamanca, socotesc că ceea ce este întâi și mai desăvârșit în Dumnezeu „este inteligența în act sau intelecția". Totuși, marii tomiști, împreună cu Capreolus, Bañez, Contenson și, în zilele noastre, cei mai mulți dintre teologi, consideră mai ales ființa prin sine sau Ființa subzistentă.

Diferite formule exprimă aceeași teorie: unele arată că Dumnezeu este izvorul prim, pentru că nu este de la altul, ci de la Sine Însuși și prin Sine Însuși, *a se* (**de la Sine**), *aseitas* (**aseitate**); altele arată mai direct că Dumnezeu este actualitatea supremă, pentru că este însăși substanța ființei sau Ființa subzistentă. Deși aceste nuanțe nu ating fondul doctrinei, este de preferat să alegem formula pozitivă adoptată de documentul nostru: esența dumnezeiască se identifică cu actualitatea ființei, nu cu o actualitate abstractă, ci cu actualitatea în exercițiu, *exercitae actualitati* (**actualitatea în exercițiu**), sau cu însăși Ființa subzistentă.

Aceasta pare a fi într-adevăr definiția pe care Dumnezeu o dă despre Sine Însuși: *Ego sum qui sum* (**Eu sunt Cel ce sunt**). El nu spune: Eu sunt Cel care gândește sau Cel care voiește, ci Cel care este, ca și cum ar spune: numele Meu, definiția Mea, este Ființa; iar prin faptul că Eu

sunt Ființa, orice perfecțiune Îmi convine și totul își trage din Mine originea. Tot aceasta au în vedere și Părinții atunci când Îl definesc pe Dumnezeu drept abisul ființei, *pelagus essendi* (**oceanul ființei**).

Sfântul Toma insistă în mod deosebit asupra acestei considerații: „În Dumnezeu, spune el, însăși ființa este esența și de aceea numele care este luat de la ființă este acela care Îl desemnează în mod propriu sau care este numele Său propriu... Dintre celelalte nume, acela care se trage de la ființă I se potrivește cel mai bine lui Dumnezeu." Se vede, așadar, că însăși ființa, Ființa subzistentă, este ceea ce Sfântul Toma contemplă mai întâi în Dumnezeu. Iar din faptul că Dumnezeu este Ființa subzistentă, Doctorul Angelic conchide că toate perfecțiunile se află în El. „Întrucât Dumnezeu, spune el, este însăși Ființa subzistentă, nimic din perfecțiunea ființei nu-I poate lipsi. Toate perfecțiunile aparțin perfecțiunii ființei."

Să observăm, într-adevăr, că ființa în Dumnezeu nu este, ca la noi, gradul cel mai de jos, căruia i se adaugă viața și inteligența, ci este izvorul, plinătatea, culmea și rezumatul tuturor. În creaturi, simpla ființă, pentru că este primită în esență, ne apare ca goală și incompletă până când perfecțiunile ulterioare ale vieții și inteligenței nu vin să o umple și să o încununeze; dar Ființa subzistentă, luată în toată accepțiunea ei, spune mai mult decât viața singură sau decât perfecțiunile care derivă din ea, căci spune întreaga plinătate a perfecțiunii, *includit omnem perfectionem essendi* (**cuprinde întreaga perfecțiune a ființei**).

Astfel concepută, esența dumnezeiască ne apare ca fiind bine constituită în rațiunea sa metafizică și ca rațiunea fundamentală a celorlalte perfecțiuni. Din moment ce Dumnezeu este Ființa

subzistentă sau actualitatea ființei, El este plinătatea și abisul care exclude orice limită în ceea ce privește ființa sau durata, spațiul sau timpul și care, prin urmare, este în mod necesar infinit, imens și veșnic.

Iată, așadar, ceea ce trebuie să concepem mai întâi în Dumnezeu și ceea ce, prin urmare, constituie rațiunea formală și constitutivă a esenței dumnezeiești și izvorul atributelor.

Formula noastră înlătură în mod eficace mai multe erori recente privitoare la natura lui Dumnezeu. Pentru Schell, esența dumnezeiască constă în a fi cauză de sine; după Charles Secrétan, Dumnezeu sau Absolutul este cauza propriei Sale existențe, cauza propriei Sale legi și determină după voința Sa modul în care Se produce; de aici formula: Eu sunt ceea ce voiesc; potrivit lui Lequier și Boutroux, esența dumnezeiască „nu poate fi ea însăși decât dacă se realizează în mod liber".

Toate acestea sunt contradicție și injurie adusă adevăratului Dumnezeu. Cauza este înaintea a ceea ce produce: dacă Dumnezeu este cauza Sa proprie, dacă Absolutul Se produce, dacă esența Sa se realizează, El este înaintea Lui Însuși, este supus devenirii; aceasta este evoluția panteismului.

Pe de altă parte, dacă libertatea și voința în Dumnezeu sunt cauza sau rațiunea esenței, urmează că voința este regula adevărului și a binelui, ceea ce înseamnă a distruge fundamentul imuabil al esențelor. „A spune că dreptatea depinde de simpla voință înseamnă a spune că voința dumnezeiască nu procedează după ordinea înțelepciunii, ceea ce este o blasfemie."

CAPITOLUL IV
COMPLEMENTE TEOLOGICE ASUPRA NATURII ȘI ATRIBUTELOR LUI DUMNEZEU

Teza noastră tomistă, indicând constitutivul esenței dumnezeiești, a arătat totodată și rațiunea profundă și primă a atributelor. Ne rămâne să completăm această doctrină din punct de vedere teologic, pentru a prezenta cititorului, în rezumat, întregul tratat despre Dumnezeu. Aceasta nu va fi o digresiune, ci un complement.

La toate popoarele lipsite de luminile revelației, ideea de Dumnezeu a fost travestită și desfigurată. Planul acestei lucrări nu comportă expunerea acestor nenumărate erori; toate acestea țin, de altfel, de istoria religiilor. Ne va fi de ajuns să reamintim, în linii mari, învățăturile Scripturii și ale Părinților, precum și pe acelea ale Magisteriului infailibil.

I. Rezumatul învățăturilor Scripturii și ale Părinților

Vechiul Testament afirmă, cu tot atâta limpezime cât și tărie, că există un singur Dumnezeu și Creator, Care numai prin voința și cuvântul Său a produs din nimic toate lucrurile, cerul, pământul și tot ceea ce cuprind ele; un Dumnezeu Care este plinătatea ființei și Stăpânul suveran; un Dumnezeu atotputernic, Care poruncește și face îndată să iasă ființele din neant, Care rostește un cuvânt și creează toate lucrurile; un Dumnezeu Care știe toate, trecutul, prezentul și viitorul, Care vestește cele viitoare înainte ca ele să se întâmple și Care pătrunde tainele inimilor; un Dumnezeu providențiator, Care poartă grijă de toate lucrurile; un Dumnezeu sfânt și drept, Care urăște fărădelegea și Care îi pedepsește cu puterea Sa pe cei puternici ai acestei lumi care calcă legile Sale; un Dumnezeu plin de bunătate, Care face să strălucească mila Sa asupra tuturor lucrărilor Sale.

Domnul Nostru, în Evanghelie, ni-L înfățișează pe Dumnezeu nu numai ca Creator, Stăpân suveran și Rege, ci și ca Tată, Tatăl Său și Tatăl nostru, Tatăl tuturor oamenilor, Care revarsă comorile bunătății Sale asupra tuturor, asupra celor buni și asupra celor răi.

Apocalipsa Sfântului Ioan celebrează laudele unui Dumnezeu unic, veșnic, Alfa și Omega, principiul și sfârșitul tuturor lucrurilor, atotputernic, Care a creat universul prin simpla poruncă a voinței Sale.

În epistolele Sfântului Pavel, Dumnezeu este preamărit ca Stăpânul suveran, Regele veacurilor, Cel nemuritor, Atotputernicul, voinței Căruia nimic nu i se poate împotrivi, Creatorul Care a produs toate

lucrurile și Care Se manifestă prin creație, Tatăl Care ne iubește și Care voiește mântuirea tuturor oamenilor.

Scriitorii apropiați de Apostoli, desemnați sub numele de Părinți Apostolici, reamintesc în treacăt adevărata doctrină despre dumnezeire. Sfântul Clement al Romei consideră în Dumnezeu îndeosebi atotputernicia, bunătatea și milostivirea; Herma se preocupă mai ales să afirme unitatea lui Dumnezeu și dogma creației.

Părinții Apologeți expun și apără împotriva păgânilor natura adevăratului Dumnezeu. Sfântul Iustin insistă asupra unității și transcendenței lui Dumnezeu; Minucius Felix dovedește existența unui Dumnezeu unic, Creator și suveran de înțelept, prin spectacolul cerului, ordinea anotimpurilor, contemplarea mării și a naturii întregi. Tertulian demonstrează unitatea lui Dumnezeu prin noțiunea Ființei absolute și perfecte: o Ființă care este însăși perfecțiunea este în mod necesar unică; apoi, prin mărturia sufletului omenesc: „Din instinct, omul se adresează adevăratului Dumnezeu și Îl cheamă pe adevăratul Său nume: Mare Dumnezeu! Dumnezeu bun! și Îl ia ca martor și Judecător: Dumnezeu vede, mă încredințez lui Dumnezeu, Dumnezeu îmi va răsplăti! O, mărturie a unui suflet creștin prin fire!"

Sfântul Irineu apără dumnezeirea împotriva blasfemiilor gnosticilor. Dumnezeu este Ființa suveran de perfectă și, oricât de desăvârșit ar fi conceput, rămâne totuși inefabil. Origen Îl numește pe Dumnezeu Monada, Unitatea necuprinsă, incomensurabilă, impasibilă, Care poate totuși fi cunoscută de om în măsura în care acesta se desprinde de materie.

De acum înainte, pe măsură ce creștinismul se răspândește, doctrina adevăratului Dumnezeu cucerește inteligențele, iar Părinții veacurilor următoare vor putea începe să construiască marile sinteze, care își vor găsi desăvârșirea în *Summele Teologice* ale Evului Mediu.

II. Rezumatul învățăturilor Bisericii

Cu datele Scripturii și ale Părinților, Biserica a formulat învățăturile pe care trebuie să le credem despre natura dumnezeiască.

1° Toate simbolurile și toate profesiunile de credință impun, ca articol prim și fundamental, credința în existența unui Dumnezeu unic. Simbolul Apostolilor, sub multiplele sale redactări, formula numită *Credința lui Damasus*, simbolul zis al Sfântului Atanasie, Conciliile de la Niceea, Constantinopol, Lateran și Florența, profesiunea de credință a Conciliului din Trento promulgată de Pius al IV-lea, în sfârșit Conciliul Vatican, au unul și același glas în proclamarea existenței adevăratului Dumnezeu, unic, Creator și Stăpân.

2° Ceea ce Biserica mărturisește cu nu mai puțină tărie este transcendența absolută a lui Dumnezeu și distincția Sa față de lume. A-L confunda pe Dumnezeu cu natura, a stabili consubstanțialitatea lui Dumnezeu cu natura, adică a pretinde că Dumnezeu și lumea nu alcătuiesc decât o singură substanță universală,

care se manifestă sub varietăți infinite, nu înseamnă oare a-L nega pe adevăratul Dumnezeu, Căruia I se cuvine toată cinstea și toată slava? Aceasta a fost teoria monismului grec, care a reapărut în Evul Mediu cu Scotus Eriugena, Amaury de Chartres și David de Dinant, a fost ridicată la rang de sistem în secolul al XVI-lea de Giordano Bruno, iar în secolul al XVII-lea de Spinoza, sub numele de panteism. Este și în zilele noastre o eroare foarte vie, care a încercat foarte recent să se ascundă și să se adăpostească sub formele cele mai strălucitoare ale immanentismului. Biserica a urmărit-o prin toate manifestările ei.

Amaury de Chartres îndrăznise să susțină că Dumnezeu este principiul tuturor lucrurilor, însuși sufletul lumii. Al IV-lea Conciliu de la Lateran, în 1215, „reprobă această dogmă perversă a nelegiuitului Amaury, al cărui spirit părintele minciunii l-a orbit într-atât, încât doctrina sa trebuie privită mai puțin ca o erezie decât ca o nebunie".

Misticismul exagerat al lui Eckhart deschisese o poartă panteismului. Papa Ioan al XXII-lea, la 27 martie 1329, condamnă propozițiile în care acest doctor pretinde că drepții și sfinții se pot transforma în Dumnezeu. Astfel, după învățătura Bisericii, Dumnezeu este atât de distinct de lume și atât de înălțat deasupra creaturilor celor mai perfecte, încât niciodată nici drepții prin har, nici sfinții prin slavă nu se vor putea confunda cu El.

Mai ales în secolul al XIX-lea a trebuit combătută această pernicioasă eroare. Au fost mai întâi proscrise sistemele ideologice în care ea era cuprinsă. Sfântul Oficiu, la 18 septembrie 1861, condamnă această propoziție a ontologiștilor: „Ființa pe care o concepem în toate lucrurile și fără de care nu concepem nimic este Ființa dumnezeiască."

— Nu, Dumnezeu nu se confundă cu ființa comună și vagă percepută în orice cunoaștere; El este mai presus de toate acestea.

Sylabusul din 1864, a cărui autoritate indiscutabilă Pius al X-lea a proclamat-o încă foarte recent, lovește cu reprobarea întreaga teorie: „Dumnezeu nu este altceva decât natura, El este supus schimbării; Dumnezeu, în realitate, se face în om și în lume; universul este Dumnezeu și are însăși natura lui Dumnezeu; unul și același lucru este totodată Dumnezeu și lumea, spirit și materie, necesitate și libertate, adevăr și fals, drept și nedrept."

Conciliul Vatican declară că Dumnezeu este unic prin natură, adică Ființa dumnezeiască nu poate fi împărțită în mai multe ființe și nu pot exista mai mulți dumnezei sau mai multe naturi dumnezeiești; că Dumnezeu este distinct de lume, nu printr-o distincție pur rațională, ci prin cea mai reală distincție, nu în felul în care un individ se distinge de un alt individ din aceeași specie, ci printr-o distincție substanțială și radicală care Îl înalță deasupra întregului univers: *Praedicandus est re et essentia a mundo distinctus* (**Trebuie mărturisit ca fiind distinct de lume în realitate și în esență**).

Canonul al treilea condamnă principiul general al panteismului: „Anatema celui care ar spune că esența lui Dumnezeu și esența tuturor lucrurilor este una și identică."

Canonul al patrulea atacă fiecare dintre formele panteismului: panteismul emanatist, potrivit căruia ființele nu ar fi decât o emanație a substanței dumnezeiești; panteismul evoluționist, potrivit căruia Dumnezeu, evoluând, devine toate lucrurile; panteismul ființei nedeterminate, potrivit căruia Dumnezeu este ființa universală care,

determinându-se, devine tot ceea ce clasificăm în genuri și specii: „Anatema celui care ar spune că lucrurile finite, fie corporale, fie spirituale, sau cel puțin cele spirituale, au emanat din substanța dumnezeiască; sau că esența dumnezeiască, prin manifestarea și evoluția ei însăși, devine toate lucrurile; sau, în sfârșit, că Dumnezeu este ființa universală și nedeterminată care, determinându-se, constituie universalitatea lucrurilor și distincția lor în genuri, specii și indivizi."

Alte documente au accentuat încă și mai mult aceste condamnări.

Sfântul Oficiu, la 14 decembrie 1887, proscrie diferite propoziții ale lui Rosmini, a cărui doctrină se rezumă astfel: Ființa care se manifestă nemijlocit spiritului nostru este ceva dumnezeiesc, care aparține cu adevărat naturii dumnezeiești; este Dumnezeu Însuși, este Ființa dumnezeiască, nu în sens figurat, ci în sens propriu, care se revelează tuturor inteligențelor.

În sfârșit, Pius al X-lea, în enciclica *Pascendi*, condamnă simbolismul, immanentismul și toate teoriile care tind să nege personalitatea dumnezeiască și să-L confunde pe Dumnezeu fie cu obiectul gândirii, fie cu subiectul gânditor.

Așadar, potrivit declarațiilor Magisteriului suprem, Dumnezeu este absolut distinct și de lumea care ne înconjoară, și de noi înșine, și de spiritul nostru, și de cunoașterea noastră.

3° După ce înlătură erorile, Biserica definește pe scurt natura dumnezeiască: este o substanță unică, cu totul simplă, imuabilă, spirituală, ridicată în chip negrăit deasupra a tot ceea ce există și a tot ceea ce poate fi conceput în afara Lui.

Dumnezeu este o substanță, adică o realitate primă care nu are nevoie de niciun suport străin pentru a exista; unică, adică realizată numai într-un singur Dumnezeu și neputând fi multiplicată în mai multe ființe; cu totul simplă, căci în Dumnezeu nu poate exista nici parte, nici distincție, nici diviziune, totul fiind perfecțiune și actualitate; spirituală, adică Dumnezeu este Spirit pur și antropomorfismul real nu are niciun sens. Tot ceea ce este corp sau materie, sau unit cu trupul și cu materia, este supus schimbării și nu realizează în sine însuși și dintr-odată perfecțiunea definitivă și absolută: este contradictoriu ca Ființa primă să poarte în Sine ceva care să semene cu imperfecțiunea și cu potențialitatea.

În sfârșit, această substanță este distinctă de tot ceea ce este creat și îl depășește la infinit.

4° Biserica învață că Dumnezeu, în virtutea supremei Sale transcendențe, Își este pe deplin suficient Sieși și nu are nicidecum nevoie de creaturi. El este fericit în Sine Însuși și prin Sine Însuși și, dacă lucrează în afară și produce lumea, aceasta nu este pentru a-Și spori fericirea, ci numai pentru a face binele, a comunica bunătatea Sa și a-Și manifesta slava.

Pentru a face mai vădite aceste învățături, trebuie să vorbim despre atributele și perfecțiunile lui Dumnezeu.

III. Noțiunea atributelor dumnezeiești

Am văzut că Dumnezeu este o substanță cu totul simplă, în care nu poate exista nici parte, nici diviziune.

Totuși, spiritul nostru mărginit, neputând exprima într-un singur concept această realitate unică și transcendentă, recurge la termeni multipli și variați: aceste calificative pe care le dăm naturii dumnezeiești se numesc **atribute dumnezeiești**; astfel spunem că Dumnezeu este infinit, imens, veșnic, înțelept, bun, drept etc.

Unele dintre ele, exprimate prin nume negative, exclud direct din Dumnezeu imperfecțiunile creaturilor și, indirect, ne fac să conchidem la perfecțiunea Sa supreminentă. Astfel, infinitatea înseamnă că Dumnezeu nu este limitat în niciunul dintre modurile în care sunt mărginite creaturile și, prin urmare, că posedă în Sine plinătatea ființei, a vieții etc.; imensitatea și veșnicia înseamnă că Dumnezeu, spre deosebire de creaturi, nu este mărginit nici de spațiu, nici de timp și, prin urmare, din nou, că El este pe deplin perfecțiunea.

Alte atribute, pozitive atât în termenii care le exprimă, cât și în realitatea lor însăși, desemnează direct perfecțiuni, de pildă înțelepciunea, atotputernicia, sfințenia, dreptatea, bunătatea, milostivirea.

Înainte de a spune câteva cuvinte despre fiecare dintre ele, să explicăm cât se poate de limpede raporturile lor cu natura dumnezeiască.

IV. În Dumnezeu nu există distincție reală între substanță și atribute

Să consultăm, în această privință, întreita mărturie a Bisericii, a Părinților și a Scripturii.

1° Biserica a trebuit să intervină pentru a fixa acest punct de doctrină, în jurul căruia Evul Mediu a văzut ivindu-se dispute destul de celebre. Gilbert de la Porrée, episcop de Poitiers, în secolul al XII-lea, a învățat că atributele în Dumnezeu sunt ca niște realități distincte, deși inseparabile; și de aceea, după el, nu trebuie spus: Dumnezeu este dumnezeirea, Dumnezeu este înțelepciunea etc. Abatele Joachim a reluat mai târziu, sub o altă formă, aceeași eroare.

Panteiștii noștri moderni și toți cei care Îl supun pe Dumnezeu evoluției introduc în mod necesar distincții reale între substanța dumnezeiască și diferitele manifestări pe care aceasta le-ar îmbrăca la nesfârșit.

Încă din anul 668, al XV-lea Conciliu de la Toledo făcea această profesiune de credință: „La noi, oamenii, ființa poate exista fără voință, iar voința fără înțelepciune; nu este astfel în Dumnezeu, căci El este o natură absolut simplă și, pentru El, una și aceeași realitate este a fi, a voi și a fi înțelept."

Eugeniu al III-lea, la Conciliul de la Reims din 1148, se exprimă astfel în numele Bisericii: „Credem și mărturisim că natura simplă a dumnezeirii este Dumnezeu Însuși și că nu se poate nega, în niciun

sens catolic, că dumnezeirea este Dumnezeu sau că Dumnezeu este dumnezeirea. Dacă se spune că Dumnezeu este înțelept prin înțelepciune, mare prin măreție, veșnic prin veșnicie, unul prin unitate, credem că această înțelepciune este Dumnezeu Însuși, că această măreție este Dumnezeu, că această veșnicie este Dumnezeu, că această unitate este Dumnezeu. Cu alte cuvinte, Dumnezeu este prin Sine Însuși înțelept, mare, veșnic și unul."

Al IV-lea Conciliu de la Lateran reprobă deopotrivă teoria abatelui Joachim.

O constituție a lui Paul al IV-lea, din 7 august 1555, îi condamnă pe socinieni și pe cei care nu mărturisesc pe Dumnezeul atotputernic, întreit în Persoane și unul prin unitatea substanței, care nu admite nici compoziție, nici diviziune, unul prin esența unică și simplă a dumnezeirii.

Nu mai puțin categorice sunt declarațiile Conciliului Vatican: Dumnezeu este o substanță cu totul simplă, *simplex omnino* (**cu totul simplă**), în care, prin urmare, nu poate exista pluralitate sau distincție.

2° Părinții propovăduiseră aceste adevăruri într-un limbaj măreț: „Substanța dumnezeiască, spune Sfântul Augustin, este ea însăși ceea ce are: *quod habet est* (**ceea ce are, aceea este**). Știința prin care Dumnezeu cunoaște și esența prin care El este sunt una și aceeași realitate." — Tot astfel Sfântul Leon cel Mare: „Niciunul dintre oameni nu este adevărul, niciunul nu este înțelepciunea, niciunul nu este dreptatea, deși mulți dintre ei au o participare la adevăr, la înțelepciune, la dreptate. În Dumnezeu nimic asemănător: ceea ce are nu este o calitate participată, ci este însăși esența Sa."

Și Sfântul Grigore cel Mare: „Înțelepciunea are viața, dar ceea ce are nu este altceva decât ceea ce este: pentru ea, a trăi și a fi sunt unul și același lucru. Dimpotrivă, slujitorii Înțelepciunii au viața în așa fel încât ceea ce au nu este ceea ce sunt, pentru că, pentru ei, ființa nu este viața... Înțelepciunea are esența Sa, are viața Sa; dar ea însăși este ceea ce are: *Sed hoc quod habet ipsa est* (**Dar ceea ce are, aceea este ea însăși**)."

3° Biserica și Părinții împrumută această învățătură din Scriptură. Cărțile sfinte nu-L disting pe Dumnezeu de atributele pe care I le dau, ci afirmă că Dumnezeu este El Însuși ceea ce are. Viața este în Dumnezeu, dar Dumnezeu este și Viața, iar Viața este lumina oamenilor; Duhul lui Dumnezeu este adevărul, *Spiritus veritas est* (**Duhul este adevărul**); Cuvântul lui Dumnezeu este Calea, Adevărul și Viața; Dumnezeu este Lumina, Dumnezeu este Iubirea. — Încă din Vechiul Testament, Dumnezeu Se numește Înțelepciunea: „Eu, Înțelepciunea, locuiesc în sfat"; El Se numește Ființa: „Eu sunt Cel ce sunt"; nu am numai viața, perfecțiunea, ci sunt toate acestea, pentru că sunt Ființa în plinătatea ei: *Ego sum qui sum* (**Eu sunt Cel ce sunt**).

V. Folosul și necesitatea de a distinge în spiritul nostru natura dumnezeiască și atributele Sale

Totuși, dacă substanța și proprietățile nu sunt în Dumnezeu decât o singură realitate, termenii prin care le exprimăm nu sunt simple sinonime, iar conceptele prin care spiritul nostru și le reprezintă nu sunt identice: avem aici distincții logice perfect întemeiate. Deși natura și atributele sunt una și aceeași realitate, ele echivalează, datorită perfecțiunii lor infinite, cu nenumărate realități distincte în creaturi, unde operația nu este substanța și unde substanța nu este existența etc.; există, așadar, tot atâtea temeiuri, din partea obiectului, pentru distincții în spiritul nostru.

Pe de altă parte, inteligența noastră are nevoie de concepte variate pentru a înțelege mai bine suverana perfecțiune. Dacă am vedea intuitiv esența dumnezeiască, precum fericiții, o singură idee, un singur cuvânt ne-ar fi de ajuns pentru a-L vedea și a-L spune pe Dumnezeu; dar, întrucât cunoașterea noastră este fragmentară, suntem obligați să înmulțim conceptele și termenii pentru a ajunge, prin această îndelungată lucrare, să-L sesizăm pe Dumnezeu sub diferitele Sale aspecte, să-L descriem într-un chip mai deplin, să-L definim cu mai multă exactitate: perfecțiunile studiate succesiv ne fac să pătrundem în adâncurile și în plinătatea dumnezeirii.

Acest procedeu de cunoaștere, această metodă a teologiei, sunt deci pe cât de legitime, pe atât de necesare. De aceea Papa Ioan al XXII-lea a condamnat, la 27 martie 1329, această propoziție a misticului Eckhart: „Spiritul nostru nu poate concepe în Dumnezeu nicio distincție: *Nulla igitur distinctio in ipso Deo esse potest aut intelligi* (**Prin urmare, nicio distincție nu poate exista sau fi concepută în Dumnezeu Însuși**)."

Iată principiile pe care nu va trebui niciodată să le pierdem din vedere pe măsură ce vom studia fiecare dintre atributele dumnezeiești.

VI. Infinitatea lui Dumnezeu

Infinit înseamnă ceea ce nu are sfârșit, ceea ce nu este restrâns de nicio limită. — Unde se află, așadar, limitele? — Ele pot fi concepute fie în substanță, care, supusă unei măsuri și mărginită la un mod particular, nu reunește în sine întreaga plinătate; fie în calitate, care trebuie să se oprească la un anumit grad; fie în cantitate, care are părți, un început și un sfârșit. Vom numi, așadar, infinit în substanță ceea ce nu are nicio limită nici în esența, nici în ființa sa și concentrează în sine orice perfecțiune; infinit în calitate, ceea ce, în ordinea calității, ar avea o intensitate fără măsură; infinit în cantitate, o linie, o întindere, o mărime, un număr care nu ar avea niciun termen.

Toți doctorii catolici sunt de acord în a afirma că, în afara lui Dumnezeu, nicio substanță nu poate fi infinită: epuizând întreaga ființă, ea ar fi cu totul independentă, ar fi Dumnezeu Însuși. O asemenea presupunere este în mod vădit potrivnică credinței.

Mai mulți teologi au socotit că ar putea exista o creatură atât de ideală și desăvârșită încât atotputernicia dumnezeiască să nu poată produce una mai excelentă. Teoria comună, dimpotrivă, este că niciodată o creatură nu va fi atât de perfectă încât Dumnezeu să nu poată face una mai bună. Oricât de înaltă am presupune-o, vor rămâne întotdeauna între ea și Dumnezeu grade infinite; ea nu va ajunge, așadar, niciodată la ultimul grad, nu va egala niciodată puterea dumnezeiască;

Dumnezeu va putea întotdeauna să meargă mai departe, să facă mereu mai bine, la nesfârșit.

În ceea ce privește posibilitatea unei întinderi, a unei linii sau a unui număr infinit, teologii, asemenea filosofilor, sunt împărțiți. Tomiștii, în general, neagă această posibilitate. Nu concepem ca o cantitate, o întindere, proprietăți ale unei substanțe finite, să poată genera vreodată un număr infinit.

Dar lăsăm deoparte aceste chestiuni de școală, asupra cărora Biserica nu s-a pronunțat, pentru a ne menține în expunerea doctrinei catolice. Este un adevăr al credinței noastre că Dumnezeu este infinit în substanță și în perfecțiune. Această infinitate este negată de moniști, panteiști, emanaționiști, de toți cei care pretind că Dumnezeu este devenirea perpetuă sau că este capabil de evoluție și de schimbare. Adevărații credincioși știu că disputele asupra fondului acestei chestiuni nu sunt admisibile, Scriptura și Tradiția neîngăduind nici cea mai mică îndoială în această privință.

Spunându-i lui Moise: „Eu sunt Cel ce sunt", Dumnezeu Se proclamă în mod vădit Infinitul, abisul ființei, plinătatea. — „Mare este Domnul, strigă psalmistul, mai presus de orice laudă, iar măreția Lui nu are sfârșit." — Sfântul Pavel explică în Areopag că Dumnezeu, dând creaturilor ființa, viața, respirația, tot ceea ce sunt, nu este limitat de lumea noastră, că nu locuiește în temple făcute de mâini omenești și, prin urmare, că este infinit.

— „Cred din inimă spre dreptate și mărturisesc cu gura spre mântuire, spune un cuvios doctor, o Treime nedespărțită, un singur Dumnezeu, infinit în măreție, atotputernic în putere, desăvârșit în bunătate."

Biserica cântă această dogmă în liturghia sa: Dumnezeu este într-atât plinătatea, încât milostivirea Sa nu are măsură, iar comoara bunătății Sale este infinită: *Bonitatis infinitus est thesaurus* (**Comoara bunătății este infinită**).

Ea o proclamă în conciliile sale: „Sfânta Biserică Catolică, Apostolică, Romană crede și mărturisește că există un singur Dumnezeu, adevărat și viu, necuprins, infinit în orice perfecțiune: *Omnique perfectione infinitum* (**Infinit în orice perfecțiune**)."

Rațiunea acestei doctrine este cu totul vădită. De unde ar putea veni în Dumnezeu limita? Nu de la El Însuși, întrucât este prin esență Ființa, Perfecțiunea, Plinătatea; nici de la o cauză străină, întrucât toate depind de El, iar El nu depinde de nimic.

Și apoi, dacă n-ar fi infinit, dacă ar întâlni, asemenea nouă, hotarul, limita, ar depinde de ele și nu ar mai rămâne Ființa primă! De aceea limbajul rațiunii și cel al credinței au identificat întotdeauna pe Dumnezeu cu **INFINITUL**.

Așadar, întrucât Dumnezeu ne depășește prin întreaga Sa infinitate, este vădit că Îi datorăm, în această privință, respectul, supunerea și omagiul, după cum datorăm primului nostru Principiu adorația, iar Scopului nostru ultim, iubirea.

VII. Imensitatea lui Dumnezeu

Infinitatea dumnezeiască, pe care tocmai am studiat-o, comportă în mod necesar imensitatea și veșnicia: o Ființă care nu cunoaște nicio formă de limită nu poate fi mărginită nici de spațiu, nici de timp: este pretutindeni, după cum este întotdeauna.

Numim **imensitate** acea perfecțiune a naturii dumnezeiești în virtutea căreia Dumnezeu poate fi prezent în toate lucrurile și în toate locurile, chiar dacă acestea ar fi infinite. Precizia teologică cere să se distingă imensitatea de omniprezență: imensitatea este puterea de a fi pretutindeni, omniprezența este exercitarea acestei puteri, implicând existența actuală a creaturilor. Înainte de creație, Dumnezeu era în Sine Însuși; nu era prezent nicăieri, întrucât nimic nu exista în afara Lui; era totuși imens, pentru că avea puterea de a Se face prezent în toate ființele pe care le putea produce.

Numeroase erori au încercat să întunece această dogmă fundamentală, atât de vădită pentru oricine are adevărata noțiune despre dumnezeire.

Deși mai mulți înțelepți ai Antichității au recunoscut că Dumnezeu este pretutindeni, cei mai mulți filosofi păgâni, făcându-L pe Dumnezeu să locuiască în primul dintre ceruri, nu au întrezărit necesitatea omniprezenței Sale.

Nici ereticii primelor veacuri nu au voit să o înțeleagă. Pentru gnostici, Dumnezeul suprem nu locuiește în lumea noastră, fiind despărțit de ea printr-o lungă serie de eoni, intermediari între El și noi; după manihei, Dumnezeu nu este în materie, care provine din principiul rău; după arieni, Dumnezeu lucrează într-adevăr pretutindeni, dar însăși esența Sa nu este prezentă pretutindeni.

Mai mulți calviniști, precum Vorst, și socinienii au reînnoit această eroare.

Newton și Clarke nu au înțeles întinderea acestei dogme. Anumiți filosofi spiritualiști care admit existența lui Dumnezeu, precum Rémusat și Hauréau, neagă imensitatea, sub pretextul că ea ar conduce la panteism: pentru ei, așadar, Dumnezeu este prezent în toate locurile prin puterea Sa, nu prin esența Sa.

Catolicul trebuie să creadă că Dumnezeu este intim prezent în toate lucrurile: prin știința Sa, căreia nimic nu-i este ascuns; prin puterea Sa, căreia nimic nu-i scapă și de care toate depind; prin esența Sa, adică este prezent în mod substanțial pretutindeni, întreg în cer, întreg pe pământ, astfel încât cuprinde toate locurile și nu este cuprins de niciunul, întreg în Sine Însuși și întreg pretutindeni.

Biserica și-a proclamat credința în numeroase documente. — Imens este Tatăl, spune simbolul Sfântului Atanasie, imens este Fiul, imens este Duhul Sfânt. — Conciliul Roman, sub Papa Sfântul Damasus, în anul 380, declară că Persoanele dumnezeiești cuprind toate lucrurile, atât cele văzute, cât și cele nevăzute; al IV-lea Conciliu de la Lateran își mărturisește credința în adevăratul Dumnezeu, veșnic, imens, imuabil; Conciliul Vatican mărturisește, de asemenea, că există un singur Dumnezeu adevărat și viu, veșnic, imens, necuprins.

Cărțile Sfinte au expus cu elocvență și au dramatizat acest ansamblu de adevăruri.

Omniprezența lui Dumnezeu prin cunoașterea universală: „Totul este deschis înaintea ochilor Săi și nimic nu-I este ascuns; nicio

creatură nu este nevăzută înaintea Lui, toate sunt descoperite și goale înaintea privirii Sale."

Omniprezența lui Dumnezeu prin puterea absolută: — El atinge toate ființele printr-o acțiune puternică și suavă, care le învăluie cu totul, de la începutul până la sfârșitul lor. — Suntem în mâna Sa ca un obiect fragil ce trebuie purtat, iar toate s-ar prăbuși din nou în neant dacă El ar retrage, fie și pentru o singură clipă, această putere care susține lumile.

Omniprezența substanțială. Moise îi îndeamnă astfel pe Evrei: „Să știți astăzi și să cugetați în inima voastră că Domnul este Dumnezeu, că El este pretutindeni, sus în ceruri și aici jos pe pământ, și că nu este altul." — Isaia Îl face pe Stăpânul suveran să vorbească astfel: „Cerul este tronul Meu, iar pământul, scăunelul picioarelor Mele. Ce casă este, așadar, aceasta pe care pretindeți să Mi-o zidiți? Care este locul odihnei Mele? Toate acestea, mâna Mea le-a făcut." — Profetul dovedește aici omniprezența lui Dumnezeu din faptul creației: pentru că Dumnezeu a produs toate lucrurile, El trebuie să fie pretutindeni. — Este cunoscută măreața descriere a Psalmistului: „Unde mă voi duce de la Duhul Tău și unde voi fugi de la fața Ta? Dacă mă sui la cer, Tu ești acolo; dacă mă cobor în adâncuri, Te găsesc acolo. Dacă iau aripile zorilor ca să ajung la marginile mărilor, și acolo mâna Ta mă călăuzește." — Sfântul Pavel a predicat acest adevăr înaintea Areopagului: „El nu este departe de noi: în El avem viața, mișcarea și ființa. *In ipso enim vivimus et movemur et sumus* (**Căci în El trăim, ne mișcăm și suntem**)."

Să ascultăm câteva ecouri ale tradiției patristice. „Omul evlavios și sfânt, spune Clement al Alexandriei, trebuie să fie convins că

Dumnezeu este pretutindeni și că nu este restrâns la anumite locuri; simțământul acestei prezențe îl va împiedica, fie ziua, fie noaptea, să se lase pradă necumpătării și plăcerii." — „Unul și același întotdeauna, scrie Sfântul Grigore cel Mare, Dumnezeu este întreg pretutindeni; El stăpânește toate, susținând toate; susține toate, stăpânind toate; pătrunde toate, înconjurând toate; înconjoară toate, pătrunzând toate."

Această doctrină nu favorizează în niciun fel panteismul. Dumnezeu este în lucruri nu ca o parte a naturii lor, nu ca principiul care le constituie pe ele însele, ci ca pricina care le-a dat și le păstrează ființa, viața, operația. Este ceea ce Sfântul Toma explică cu o concizie inimitabilă: El este prezent în toate prin esența Sa, nu ca ceva din creatură, ci ca pricina creaturii: *Non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut causa rei, quae nullo modo suo effectui deest* (**Nu este astfel în lucruri ca ceva al lucrului, ci ca pricina lucrului, care nu lipsește în niciun chip efectului său**).

Scoasă din neant, neavând nimic de la sine, creatura are nevoie să fie purtată și susținută neîncetat de Dumnezeu; Creatorul trebuie să-i dea în fiecare clipă tot ceea ce posedă din ființă, din viață și din operație. Există astfel o influență neîncetată și nemijlocită a lui Dumnezeu asupra tuturor lucrurilor; iar o asemenea eficacitate cere ca puterea dumnezeiască să fie pretutindeni. Dar, întrucât în Dumnezeu nu există nici parte, nici diviziune, nici distincție, puterea Sa este însăși substanța Sa. Concluzie inevitabilă: El este prezent în toate prin esența Sa, tot atât cât prin puterea Sa absolută și prin știința Sa universală.

Această putere, fiind infinită și irezistibilă, poate umple nu numai toate locurile reale, ci și toate spațiile posibile, fără măsură și fără

limită: de unde urmează că Dumnezeu nu este numai omniprezent, ci și imens.

VIII. Veșnicia lui Dumnezeu

Boethius a definit veșnicia: **posesiunea desăvârșită și deodată întreagă a unei vieți fără sfârșit**.

Posesiune, pentru că în veșnicie nimic nu este de așteptat, totul este în act, totul este posedat în repausul statornic al fericirii. — **Desăvârșită și deodată întreagă**, pentru a o deosebi de timpul, esențialmente succesiv și imperfect. Timpul este asemenea unui fluviu ale cărui valuri nu sunt niciodată deodată și care nu are real decât prezentul, decât acum-ul, această clipă mereu fugitivă care a dispărut când am numit-o. Veșnicia, dimpotrivă, are un acum care nu trece niciodată: precum toate punctele circumferinței sunt deodată prezente centrului, toate deosebirile duratei sunt deodată prezente veșniciei, care cuprinde totul în cercul său imens. În ea, așadar, nici succesiune, nici imperfecțiune. — **Posesiunea vieții**, pentru că Cel Veșnic nu este numai Ființa, ci este Cel Viu, Care Se posedă pe Sine în grad suprem, Care are conștiința perfecțiunii Sale și Se bucură de fericire. — **Viață fără sfârșit**, căci, după cum exclude orice succesiune, veșnicia nu poate avea nici început, nici sfârșit.

Dogma veșniciei dumnezeiești a fost negată nu numai de păgânii care Îl fac pe Dumnezeu să se nască în timp, ci și de materialiști, de imanențiști și de toți cei care Îl confundă pe Dumnezeu cu devenirea perpetuă. De asemenea, a-L supune pe Dumnezeu evoluției înseamnă a declara că El nu posedă deplin și deodată întreaga Sa viață și fericirea Sa.

Acest adevăr este proclamat, ca să spunem astfel, la fiecare pagină a Scripturii. Avraam invocă numele Domnului, Dumnezeul veșnic. — Moise mărturisește că Dumnezeu S-a definit pe Sine drept Ființa, Cel care este și al Cărui nume este Veșnicul, Cel care trăiește în veci, a Cărui împărăție este dincolo de toate veacurile. — Psalmii cântă pe acest Dumnezeu neschimbător, ai Cărui ani nu trec, înaintea Căruia o mie de ani sunt ca ziua care tocmai a trecut. — Sub numele de Veșnic Îl roagă sfintele personaje ale Vechiului Testament: „O, Dumnezeule veșnic!", strigă casta Suzana în mijlocul strâmtorării sale. — „Tu singur, Dumnezeule, Îi spune Neemia, ești Atotputernicul și Veșnicul."

Aceleași laude în Noul Testament: Slavă lui Dumnezeu, Regele nemuritor al veacurilor, Celui care este Alfa și Omega, începutul și sfârșitul, Cel care este, Care era și Care va fi.

Textele Părinților ar fi nenumărate; este de ajuns să alegem câteva mărturii. — Tertulian Îl definește pe Dumnezeu prin veșnicie și tocmai prin această noțiune a veșniciei dumnezeiești respinge mitologiile păgâne. — Sfântul Augustin dovedește că Dumnezeu este veșnic pentru că este Binele Suveran. „Acest Bine Suveran, mai presus de Care nu se poate concepe nimic, este Dumnezeu și, prin aceasta însăși, El este Binele imuabil și, prin urmare, este cu adevărat veșnic și

cu adevărat nemuritor." — Sfântul Bernard conchide: „Dumnezeu este!" Înlăturați „a fost" și „va fi"; puteți oare pune în El umbra vreunei schimbări?

Biserica mărturisește această dogmă prin toate manifestările vieții sale.

Prin liturgia sa. Vechea doxologie: „Slavă Tatălui și Fiului și Sfântului Duh, precum era la început, și acum, și pururea, și în vecii vecilor", răsună neîncetat ca un ecou al veșniciei. Cele mai multe dintre rugăciunile sale solemne încep printr-un apel către Dumnezeul atotputernic și veșnic și toate se încheie în acest refren triumfal: „O, Tu, Care viețuiești și împărățești în toți vecii vecilor!"

Prin simbolurile sale: „Veșnic este Tatăl, veșnic este Fiul, veșnic este Duhul Sfânt."

Prin profesiunile sale de credință: „Mărturisim un singur Dumnezeu, Tatăl și Fiul și Sfântul Duh, veșnic..."

Prin definițiile sale. Al IV-lea Conciliu de la Lateran și Conciliul Vatican aduc omagiu adevăratului Dumnezeu, veșnic și imens.

Am arătat deja rațiunea, cu totul evidentă și cu totul decisivă, a acestei învățături. Cel care este Ființa și Plinătatea absolută a Ființei nu poate avea limită în durata Sa; El nu trebuie să aștepte nimic de la viitor, ci să posede în act, deodată și întreagă, viața Sa, care este fericirea Sa.

Mărturiile pe care tocmai le-am adus atribuie veșnicia numai lui Dumnezeu. Este de credință că nicio creatură nu a existat din toată veșnicia. „La începutul timpului, spune al IV-lea Conciliu de la Lateran, Dumnezeu a creat deodată din nimic creatura spirituală și

creatura corporală, adică îngerul și lumea, iar apoi pe om, care participă la amândouă, fiind alcătuit dintr-un spirit și un trup."

Și chiar în ipoteza în care Dumnezeu ar fi creat din toată veșnicia, creatura nu s-ar bucura de veșnicia propriu-zisă; ea nu ar avea posesiunea ființei și a operației sale deodată și în chip desăvârșit, ci într-un mod dependent și, ca să spunem astfel, precar, întrucât, neavând nimic de la sine și fiind mereu supusă neantului, ar primi ființa ca pe o milostenie pe care Dumnezeu ar putea-o retrage fără nicio nedreptate.

Este adevărat, totuși, că anumite creaturi participă într-un oarecare fel la veșnicia lui Dumnezeu, adică în măsura în care participă la imuabilitatea Sa. Pot fi, așadar, numite veșnice ființele a căror substanță este cu totul imuabilă, precum îngerii și sufletele; și, într-un sens și mai deplin, ființele a căror operație nu este supusă mișcării, precum acelea care se bucură de vederea și iubirea beatifică. Aceasta este atunci adevărata participare la viața proprie și intimă a lui Dumnezeu; aceste acte, mereu identice cu ele însele, fără nicio succesiune, cu totul imuabile, au drept măsură veșnicia. Și iată de ce numim fericire veșnică aceea care constă în a fi unit cu Dumnezeu, a trăi din viața inteligenței Sale și a iubi cu iubirea Sa. Da, „aceasta este viața veșnică, o, Părinte: să Te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat, și pe Cel pe Care L-ai trimis, Iisus Hristos."

IX. Imuabilitatea lui Dumnezeu

Întrucât al IV-lea Conciliu de la Lateran a unit împreună aceste trei atribute: veșnic, imens și imuabil, trebuie să urmăm această ordine în expunerea teodiceei noastre.

Imuabilitatea este acea perfecțiune care exclude însăși posibilitatea schimbării. Odată stabilit că Dumnezeu este plinătatea ființei, trebuie să conchidem că El nu poate nici pierde, nici dobândi nimic și, prin urmare, că trebuie să rămână pururea identic cu Sine Însuși.

Încă din Antichitate, platonicienii recunoscuseră imuabilitatea dumnezeiască; dimpotrivă, stoicii și moniștii o atacau în mod deschis, în virtutea teoriei lor despre ființa nedeterminată care se dezvoltă la nesfârșit. Aceasta este și eroarea panteiștilor și a imanențiștilor moderni, care pretind, împreună cu Renan, să supună substanța dumnezeiască legii progresului.

Anumiți eretici, precum socinienii, și mai mulți filosofi raționaliști, deși mărturisesc că Ființa dumnezeiască este imuabilă, susțin că poate exista variabilitate în știința, voința și decretele lui Dumnezeu.

Este de credință că Dumnezeu este mai presus de orice schimbare și de orice mutabilitate.

Scriptura afirmă cu multă tărie că El este tot atât de imuabil în sfaturile Sale precum este în natura Sa. „El nu este ca omul, ca să mintă, nici ca fiul omului, ca să Se schimbe." — „Unică și atotputernică, Înțelepciunea înnoiește toate lucrurile fără a Se schimba pe Sine." — „Sfatul Meu rămâne neclintit, spune Domnul; toate voile Mele se vor împlini." — „Eu sunt Iahve și nu Mă schimb."

Apostolul Sfântul Iacob, pentru a exclude orice posibilitate de imperfecțiune, declară că în Dumnezeu nu există nici schimbare, nici măcar umbră de schimbare.

De altfel, numele prin care Dumnezeu Se definește: „Eu sunt Cel ce sunt" este de ajuns pentru a înlătura orice idee de mutație, precum explică foarte drept Sfântul Augustin: „Ființa, spune el, este însuși numele imuabilității. Toate lucrurile care se schimbă încetează să fie ceea ce erau și încep să fie ceea ce nu erau. Ființa adevărată, Ființa fără amestec, Ființa propriu-zisă, numai Acela o posedă care nu Se schimbă. Ce înseamnă: «Eu sunt Cel ce sunt», dacă nu: Eu sunt Cel Veșnic, Eu sunt în imposibilitatea de a Mă schimba?" — „În Dumnezeu, spune în altă parte același sfânt Doctor, nu găsiți nimic din mutabilitate, nimic care să poată fi astăzi altfel decât ieri. Pretutindeni unde aveți altfel înainte și altfel după, a existat într-un anumit fel moartea: căci este o moarte faptul că ceea ce era nu mai este."

Sfântul Grigore cel Mare comentează astfel pasajul citat din Sfântul Iacob: „Mutabilitatea este prin ea însăși o umbră, care ar întuneca lumina dacă ar introduce în ea alternanțe de schimbare. Dar, întrucât în Dumnezeu nu există nicio mutabilitate, niciodată umbra vreunei schimbări nu-I întunecă strălucirea."

Iată declarațiile Magisteriului suprem.

O veche formulă a simbolului mărturisește că Dumnezeu Tatăl este imuabil. — Conciliul de la Niceea lovește cu anatema pe oricine ar spune că Fiul este supus mutabilității. — Al IV-lea Conciliu de la Lateran proclamă imuabilitatea lui Dumnezeu împreună cu

imensitatea și veșnicia Sa. — Conciliul Vatican definește pe Dumnezeu drept o substanță unică, cu totul simplă și imuabilă.

Creaturile, dimpotrivă, sunt toate supuse schimbării: în unele, substanța însăși este coruptibilă, precum în toți compușii în alcătuirea cărora intră materia; în altele, substanța, deși imaterială și nepieritoare, rămâne totuși întotdeauna supusă neantului din care a fost scoasă. Toate, în sfârșit, suferă schimbarea accidentală, pentru că operațiile lor diferite, neputând exista toate deodată, trebuie în mod necesar să varieze și să se succeadă.

Numai Dumnezeu, Care este Plinătatea, nu are nimic de pierdut, nimic de dobândit, nici în substanța Sa, nici în operația Sa: El este Imuabilitatea.

Pentru a înțelege mai bine această dogmă și a găsi mai ușor răspunsul la obiecții, trebuie să observăm că operația dumnezeiască poate fi considerată în două feluri: în ea însăși și în termenul ei exterior. În ea însăși, nu se deosebește de substanța necreată; este infinită, veșnică, imensă, imuabilă, asemenea acesteia. Termenul din afara lui Dumnezeu este efectul creat, existent într-un anumit moment al duratei. Când Dumnezeu lucrează în afara Sa, întreaga schimbare se află de partea acestui termen; Cel Veșnic Însuși nu se schimbă, după cum nici cupola Sfântului Petru nu s-a schimbat atunci când am văzut-o pentru întâia oară. Altădată nu o cunoșteam, astăzi o cunosc; schimbarea s-a produs de partea spiritului meu; monumentul, identic cu sine însuși, nu a suferit nicio variație; numai că acum îi corespunde cunoașterea mea, care mai înainte nu exista. Tot astfel, când este produsă o anumită creatură, actul veșnic al lui Dumnezeu nu se schimbă, ci îi corespunde în timp un efect sau un termen care nu

exista din toată veșnicia. De asemenea, atunci când Cuvântul S-a întrupat, Persoana dumnezeiască nu S-a schimbat; Ea a avut numai un termen nou, iar schimbarea s-a produs de partea naturii omenești, care mai înainte nu exista și care este acum unită cu Persoana veșnică.

Când se spune că Dumnezeu Se căiește, nu se înțelege că El Își schimbă decretele, ci că se produce în efectele Sale exterioare ceva analog cu ceea ce se petrece între oameni atunci când aceștia se căiesc. Cel care regretă că a făcut o lucrare o sfărâmă și o nimicește: astfel Dumnezeu, lăsând omul să piară prin potop, lucrează în afară ca și cum S-ar căi, însă actul Său interior nu s-a schimbat, decretul Său veșnic a rămas același. „Imuabil, o, Dumnezeul meu, exclamă Sfântul Augustin, Tu poți schimba toate lucrurile și, fără a dobândi nimic nou pentru Tine Însuți, poți înnoi toate. Îți schimbi lucrările fără a-Ți schimba sfaturile."

X. Celelalte atribute ale lui Dumnezeu: Înțelepciunea și Puterea, Sfințenia și Dreptatea, Bunătatea și Milostivirea

Nu vom adăuga decât câteva explicații scurte asupra acestor atribute, care se înțeleg prin ele însele și care nu au ridicat dificultăți speciale. Înțelepciunea lui Dumnezeu Îi îngăduie să conceapă ordinea adevărată și să adapteze cu exactitate mijloacele la scop, iar atotputernicia, să execute planul ales; sfințenia Îl păzește de orice rău

moral, dreptatea Îl face să dea fiecăruia după faptele sale; bunătatea Îl îndeamnă să-Și comunice perfecțiunile, iar milostivirea, să aline mizeria și nenorocirile creaturii Sale.

Cărțile Sfinte iubesc să repete că toate lucrările dumnezeiești sunt făcute cu înțelepciune și că această înțelepciune nu are margini. Dumnezeu Însuși Se proclamă Înțelepciunea prin esență.

Sfântul Pavel nu-și poate stăpâni admirația înaintea acestei Înțelepciuni vrednice de adorare, ale cărei planuri sunt un abis: **„O, adâncul Înțelepciunii!"** (*O altitudo Sapientiae* — **O, adâncul Înțelepciunii!**).

Biserica, în liturghia sa, Îl preamărește pe Dumnezeu sub numele de Înțelepciune și Îi închină temple sub acest titlu.

— **Atotputernicul** este titlul pe care Dumnezeu Și-l dă în Vechiul Testament și sub care Îl invocă Evreii, împotriva păgânilor, convinși că Dumnezeu nu poate nimic împotriva destinului. — Toate simbolurile fac un act de credință în Dumnezeul Atotputernic. Papa Vigiliu, în anul 543, aprobă și promulgă în numele Bisericii învățătoare acest canon împotriva origeniștilor: „Dacă cineva spune sau gândește că puterea lui Dumnezeu nu este infinită sau că Dumnezeu a făcut tot ceea ce poate cuprinde, să fie anatema." Conciliile de la Niceea-Constantinopol, Lateran și Vatican aduc același omagiu atotputerniciei infinite.

— Dumnezeu Se numește necontenit **Sfântul lui Israel** și voiește ca noi să fim sfinți pentru că El este Sfințenia. Îngerii Îl adoră cântând: „Sfânt, Sfânt, Sfânt, Dumnezeul oștirilor." Biserica Îl laudă ca pe Cel

Sfânt și Atotputernic: *Domine sancte, Pater omnipotens* (**Doamne Sfinte, Părinte Atotputernic**).

Ce este sfințenia? Este unirea cu Binele suprem. Dumnezeu nu este numai unit cu Binele, El este Binele prin esență și, prin urmare, este Sfințenia substanțială.

— **Dreptatea**, care merge împreună cu sfințenia, este celebrată în același chip de Scriptură: „Drept ești, o, Dumnezeule, dreaptă este judecata Ta; căile Tale sunt drepte." — Această dreptate este aceea a Judecătorului infailibil și incoruptibil, care spune celor ce încalcă legea: „A Mea este răzbunarea! Eu voi ști să o împlinesc!", și care dă ostașilor credincioși cununa dreptății.

De aceea Conciliul de la Trento Îl numește pe Dumnezeu Judecătorul cel drept, care răsplătește fiecăruia după meritul său.

— **Din bunătate**, repetă adesea Revelația, Dumnezeu ne-a creat și ne păstrează: veghează asupra noastră cu tandrețea unui Tată și, dacă este cu putință ca o mamă să uite rodul pântecelui său, este cu neputință ca Dumnezeu să-Și uite poporul. — Da, din pură bunătate, spune Conciliul Vatican, El a produs lumea: nu pentru a dobândi sau a-Și spori fericirea, ci pentru a-Și manifesta perfecțiunea prin bunurile pe care le dăruiește creaturilor.

— **Milostivirea**, în sfârșit, este unul dintre atributele pe care Sfânta Scriptură le pune cel mai viu în lumină: El este milostiv și îndurător; este răbdător, iar milostivirea Sa este nemărginită; îndelunga Sa răbdare este nesecată, compătimirea Sa este îmbelșugată; Îi este milă de lucrarea mâinilor Sale, iubește sufletele, milostivirea Sa le cheamă la

pocăință; într-un cuvânt, milostivirea Sa plutește asupra tuturor lucrărilor Sale.

Liturghia repetă același ecou. Pentru a-L îndupleca pe Dumnezeu cu mai multă putere, Biserica Îi amintește că una dintre cele mai înalte manifestări ale atotputerniciei Sale este milostivirea: *Qui omnipotentiam tuam miserendo et parcendo maxime manifestas* (**Tu, Care Îți arăți mai ales atotputernicia cruțând și milostivindu-Te**). Ea Îi aduce omagiul suprem în Sărbătoarea Preasfintei Inimi, care este milostivirea și iubirea întrupate...

XI. Concluzie: Perfecțiunea lui Dumnezeu

Această privire asupra atributelor dumnezeiești ne-a arătat că lui Dumnezeu nu-I lipsește nimic din ceea ce poate conveni naturii Sale, adică El este suveran de desăvârșit.

Al IV-lea Conciliu de la Lateran, în respingerea abatelui Ioachim, după ce citează cuvintele Domnului nostru: „Fiți desăvârșiți precum Tatăl vostru cel ceresc este desăvârșit", explică îndată: „Ca și cum s-ar spune: Fiți desăvârșiți cu perfecțiunea harului, după cum Tatăl vostru cel ceresc este desăvârșit cu perfecțiunea naturii."

Conciliul Vatican adaugă: Dumnezeu nu este numai desăvârșit, ci este infinit în orice perfecțiune, *omnique perfectione infinitum* (**infinit în orice perfecțiune**), adică posedă într-un chip superior și fără nicio

limită tot ceea ce vedem ca perfecțiune în creaturi. „Nu există nimic, în vreo ființă oarecare, despre care să puteți spune: aceasta este bună — și pe care să nu puteți, ba chiar să nu trebuiască, să o puneți în Dumnezeu... Perfecțiunile se contopesc acolo într-un singur tot care le cuprinde pe toate, nu cu ființa lor proprie și împărțită, ci într-un chip supraeminent și nedespărțit. Și de aceea ele nu aduc nicio atingere simplității lui Dumnezeu."

Studiul atributelor ne conduce să luăm în considerare operațiile dumnezeiești și, mai întâi, știința infinită.

CAPITOLUL V
ȘTIINȚA LUI DUMNEZEU

I. Existența unei științe în Dumnezeu

Este de credință că Dumnezeu este suveran de inteligent și că posedă o știință desăvârșită. Este ceea ce Scriptura repetă la fiecare pagină: El a făcut cerurile prin inteligența Sa; El are despre toate lucrurile o știință amănunțită, minunată, care este un abis și care posedă toate comorile unei înțelepciuni nesecate.

Conciliul Vatican proclamă că Dumnezeu este infinit în inteligență, în voință și în orice perfecțiune și că știința Sa se întinde asupra tuturor lucrurilor.

De altfel, toate celelalte dogme ale religiei noastre presupun în Dumnezeu o știință desăvârșită. Taina Treimii ne arată o familie dumnezeiască în chip negrăit inteligentă, în care există purcederea

unui Cuvânt care este știință și înțelepciune; creația este lucrarea unei inteligențe și a unei voințe, întrucât purcede din sfatul cu totul liber al lui Dumnezeu, *liberrimo consilio* (**prin sfatul Său cu totul liber**), după cum vorbește Conciliul Vatican; Întruparea și Răscumpărarea dovedesc înțelepciunea și știința lui Dumnezeu nu mai puțin decât puterea și milostivirea Sa.

Nu este oare vădit, de altfel, că Ființa primă trebuie să posede în mod eminent cea mai înaltă și mai aleasă perfecțiune pe care a așezat-o în creaturile Sale, adică inteligența, știința, sfatul?

Acest adevăr este atât de evident, încât păgânii înșiși l-au recunoscut, iar Aristotel a exclamat: Dumnezeu nu este numai inteligență, ci nici nu poate înceta ori întrerupe actul intelectual.

Am arătat mai înainte că știința urmează imaterialității.

II. Dumnezeu este El Însuși primul obiect al științei Sale

Ființa suveran de independentă nu poate cerși din afară obiectul cunoașterii Sale: numai El Însuși poate fi obiectul vrednic și îndestulător al inteligenței Sale infinite.

Este un adevăr de credință că Dumnezeu Se cunoaște pe Sine în întregime. Duhul care este în Dumnezeu, spune Sfântul Pavel, cercetează toate lucrurile, chiar și adâncurile dumnezeiești.

Nu este vorba despre o știință vagă sau superficială: este o vedere, o intuiție, care pătrunde până în fundul abisurilor veșnice, cercetează, sondează și străbate tot ceea ce este în Dumnezeu. Noi nu ajungem să ne cunoaștem pe noi înșine decât treptat, prin idei multiple și acte succesive și, chiar și atunci, cunoașterea noastră rămâne incompletă, căci toți, mai mult sau mai puțin, rămânem pentru noi înșine o enigmă sau o taină. Dumnezeu Se vede printr-un singur act, veșnic și imuabil, întrucât El este simplitate, actualitate, perfecțiune; și Se vede pe Sine în întregime, adică pe cât este cognoscibil: există o deplină egalitate între Adevărul prim și Inteligența primă, unul fiind infinit ca și cealaltă.

Toate acestea sunt exprimate în cuvântul energic al Sfântului Pavel: *Scrutatur* (**cercetează**). Este o vedere pururea actuală, pururea la fel de vie, prin care Dumnezeu Se percepe și Se contemplă neîncetat pe Sine, așa cum este, cu toate adâncurile Sale, cu infinitatea Sa: *Profunda Dei* (**adâncurile lui Dumnezeu**).

III. Știința lui Dumnezeu se întinde asupra a tot ceea ce există în afara Lui

Este de credință că Dumnezeu cunoaște tot ceea ce este real, nu numai printr-o cunoaștere generală, ci printr-o cunoaștere limpede și precisă, care coboară până la toate ființele, toate cazurile, toate faptele, toate contingențele și toate modalitățile.

Textele Scripturii care afirmă această știință universală pot fi grupate sub cinci capete principale.

Mai întâi, se spune că totul este descoperit înaintea ochilor Domnului; că nimic nu poate fi nevăzut înaintea Lui și nimic nu-I poate rămâne ascuns. Apoi, că știința Sa îmbrățișează întreaga serie a veacurilor și toate deosebirile timpului: — „Tu cunoști toate lucrurile, o, Dumnezeule, atât cele de demult, cât și cele de curând"; zilele din care sunt alcătuite veacurile, tot atât de bine precum nisipul mărilor și picăturile ploii. — În al treilea rând, Scriptura Îl înfățișează pe Creator ocupându-Se de ființele cele mai mici și cu o grijă delicată care a prevăzut toate amănuntele: Dumnezeu hrănește păsările cerului, îmbracă crinii câmpului, numără firele de păr ale capului nostru, dintre care niciunul nu cade fără îngăduința Sa. — În al patrulea rând, ea Îi atribuie lui Dumnezeu vederea inimilor și a tuturor tainelor: Dumnezeu vede simțămintele noastre, cercetează toate inimile, cunoaște toate gândurile tuturor inteligențelor.

Cunoașterea inimilor este dată ca dovada neîndoielnică a dumnezeirii: — „Cine poate cerceta inima omului?" — „Eu, Domnul, Care cercetez rărunchii și inimile." — „Tu singur, o, Dumnezeule, cunoști inima fiilor oamenilor." — Abisul și inima omenească și toate meșteșugirile spiritului nostru, iată ceea ce cunoaște Cel Preaînalt. — Sfântul Pavel dovedește că Dumnezeu este în mijlocul creștinilor numai din faptul că aceștia citesc tainele inimilor: dacă un necredincios sau un neștiutor

intră în adunările voastre și, prin lumina profetică, îi descoperiți tainele sufletului său, el va cădea cu fața la pământ și Îl va adora pe Dumnezeu, strigând că Dumnezeu este cu adevărat în mijlocul vostru.

În al cincilea rând, textele sfinte afirmă că Dumnezeu cunoaște toate lucrurile viitoare și chiar simplele posibilități: El numește ceea ce nu este ca și ceea ce este.

Părinții au apărat cu tărie împotriva păgânilor și ereticilor dogma atotștiinței dumnezeiești: — Dumnezeu cunoaște totul, spune Clement al Alexandriei, tot ceea ce este și tot ceea ce va fi, da, fiecare lucru cu toate amănuntele și toate particularitățile sale. — În El Însuși și în Cuvântul Său, conchide Sfântul Augustin, Dumnezeu cunoaște și vede totul.

Biserica a proclamat, la Conciliul de la Valence și la Conciliul ecumenic Vatican, că Dumnezeu cunoaște totul, binele, răul și chiar ceea ce purcede din libertatea creată.

Rațiunea stabilește că Dumnezeu este infinit în inteligență și în orice perfecțiune. Or, nu este oare vădit că această inteligență ar fi limitată și mărginită dacă cel mai mic obiect ar scăpa privirii Sale? Este de asemenea vădit că Prima Cauză trebuie să cunoască tot ceea ce purcede sau depinde de eficacitatea Sa și că Judecătorul suveran cunoaște tot ceea ce este sau va fi supus tribunalului Său. Dumnezeu este acel principiu universal a cărui cauzalitate se întinde asupra tuturor lucrurilor, de Care depind orice acțiune, orice amănunt, orice realitate; El este Răsplătitorul suprem, Care dă fiecăruia după faptele sale.

Astfel, însăși noțiunea adevăratului Dumnezeu cuprinde atotștiința, tot atât de necesar precum omniprezența și atotputernicia.

IV. Dumnezeu cunoaște din toată veșnicia și cu certitudine absolută toate lucrurile viitoare, chiar și pe acelea care purced din libertatea creaturilor

Această concluzie este deja cuprinsă în teza pe care tocmai am stabilit-o; dar, întrucât a fost atacată în chip deosebit, trebuie să o reluăm și să o demonstrăm aparte. Filosofii păgâni au nesocotit în general această dogmă. Cicero, pentru a salva libertatea omenească, a negat prestiința dumnezeiască și, după fina observație a Sfântului Augustin, voind să-i facă pe oameni liberi, îi face sacrilegi.

Stoicii, care admiteau prestiința, negau libertatea; predestinațienii din secolul al IX-lea, husiții din secolul al XV-lea, anumite secte protestante din secolul al XVI-lea au reînnoit această blasfemie, potrivit căreia prestiința dumnezeiască ar produce fatalitatea.

Marcioniții pretindeau că prestiința nu se întinde asupra tuturor amănuntelor; stoicii, urmați în aceasta de raționaliștii recenți, nu acordă lui Dumnezeu decât o cunoaștere conjecturală a viitoarelor libere; Guenther pare să spună, de asemenea, că Dumnezeu nu a

cunoscut decât în acest chip conjectural viitoarea cădere a primilor noștri părinți.

Propoziția pe care am enunțat-o este o dogmă de credință.

Și aici putem grupa sub mai multe capete pasajele Sfintei Scripturi. Mai întâi, acelea în care se spune că Dumnezeu cunoaște toate cele viitoare înainte ca ele să existe: „Tu ai cunoscut de departe toate gândurile mele, ai prevăzut dinainte toate căile mele"; „Tu cunoști toate lucrurile înainte ca ele să se întâmple." — Apoi, acelea care afirmă că Dumnezeu prevede viitorul cu aceeași limpezime cu care a văzut trecutul: „Domnul vede ceea ce trebuie să vină tot atât de bine precum ceea ce s-a petrecut deja." — El dezvăluie trecutul și vestește viitorul. — În al treilea rând, acelea în care se amintește că Dumnezeu contemplă cele viitoare ca fiind deja prezente: ochii Săi, mai pătrunzători decât lumina soarelui, văd toate căile oamenilor și au intuiția tuturor inimilor... Căile oamenilor sunt deja înaintea Lui; ochiul Său este deschis asupra tuturor lucrurilor și nimic nu este nou pentru El. — În al patrulea rând, profețiile, dovedite prin evenimente, sunt o demonstrație inevitabilă a prestiinței dumnezeiești. De aici acest cuvânt al lui Tertulian: Prestiința lui Dumnezeu are atâția martori câți profeți a făcut. (**Praescientia Dei tot habet testes quot fecit prophetas.**) — În sfârșit, în Scriptură, prestiința este dată ca trăsătura inimitabilă a adevăratului Dumnezeu: „Vestiți-ne ceea ce trebuie să se întâmple în viitor și vom recunoaște că sunteți dumnezei." — „Cine este asemenea Mie? spune Domnul... Să prezică ceea ce trebuie să se întâmple și să vestească viitorul. Este oare vreun Dumnezeu în afară de Mine?"

Același punct de vedere îl scot în relief Părinții: „Semnul fără greș al dumnezeirii, spune Origen, este de a prezice viitorul în așa fel încât însăși prezicerea să depășească puterile omenești, iar evenimentul împlinit să facă să se recunoască faptul că Duhul Sfânt este autorul prezicerii." — „Viitorul, spune Sfântul Ambrozie, este deja prezent înaintea lui Dumnezeu și, pentru Cel care cunoaște toate, viitorul este ca și cum s-ar fi întâmplat deja." — „A-L mărturisi pe Dumnezeu, adaugă Sfântul Augustin, și a nega prestiința celor viitoare este o nebunie strigătoare...; este vădit că acela care nu cunoaște cele viitoare nu este Dumnezeu."

Să revenim asupra documentelor bisericești deja citate. Conciliul de la Valence definește că Dumnezeu, din toată veșnicia, are prestiința viitorului și a întregului rău pe care cei răi îl vor face din propria lor vină. — „Toate sunt descoperite înaintea ochilor lui Dumnezeu, spune Conciliul Vatican, chiar și cele viitoare care purced din acțiunea liberă a creaturilor."

Liturghia exprimă adesea această doctrină în formule pe cât de infailibile, pe atât de venerabile: „Tu cunoști dinainte, o, Dumnezeule, care sunt aceia ce vor fi ai Tăi prin credință și prin fapte."

Ce spune însăși rațiunea? Că Dumnezeu trebuie să cunoască tot ceea ce depinde de voința sau de îngăduința Sa. Dar, întrucât toate depind de El, este vădit că cele viitoare nu se întâmplă decât în măsura în care El le-a voit sau le-a îngăduit. Prin urmare, aceste viitoare Îi sunt cunoscute în însuși chipul în care se vor realiza.

O altă dovadă nu mai puțin decisivă: este evident pentru toți că Dumnezeu cunoaște cele viitoare cel puțin atunci când ele se produc,

întrucât trebuie să le aprecieze și să le fie Judecător ca Scop ultim, după cum concură la ele ca Primă Cauză. Stabilim, pe de altă parte, că El este cu totul imuabil, că timpul nu-I aduce nimic pe care să nu-l fi avut din toată veșnicia: în El totul este actualitate, perfecțiune și viață; ceea ce știe astăzi, a știut dintotdeauna.

Așadar, a mărturisi pe adevăratul Dumnezeu înseamnă a proclama că El are din toată veșnicia cunoașterea deplină și limpede a tuturor celor viitoare.

V. Dumnezeu cunoaște cu certitudine viitoarele condiționate

Teologii numesc **viitoare condiționate** sau **futuribile** evenimentele care s-ar produce cu condiția ca o anumită împrejurare, care de fapt nu se va realiza niciodată, să fie pusă. Se pot distinge trei ipoteze în privința acestor viitoare: în unele există o legătură logică și necesară cu condiția enunțată: dacă Petru ar ajunge să păcătuiască, ar pierde harul; în altele, legătura, deși poate fi prevăzută conjectural, este prin ea însăși numai contingentă: dacă Evanghelia ar fi predicată tirienilor, aceștia ar face pocăință; dacă acest om ar trăi până la o vârstă înaintată, răutatea i-ar schimba sufletul; în altele, în sfârșit, legătura este cu totul disparată și nu ar putea fi prevăzută în niciun chip: dacă regele Ioas ar lovi pământul de șapte ori cu sulița sa, ar nimici Siria.

Nu avem a ne ocupa de primul caz, în care legătura este vădită și infailibilă; este vorba despre ultimele două categorii, care nu au nicio legătură sau au numai o legătură probabilă cu condiția de care depind. Futuribilele sunt concepute ca un fel de mijloc între simplele posibile și adevăratele viitoare: nu sunt adevărate viitoare, fiindcă nu vor exista niciodată, condiția neavând să se realizeze; nu sunt simple posibile, fiindcă ar fi existat dacă ar fi fost pusă condiția.

Unii vechi teologi au socotit că Dumnezeu nu are despre aceste futuribile decât o cunoaștere conjecturală; dar este o doctrină certă că El cunoaște, printr-o știință limpede, precisă și infailibilă, toate futuribilele despre care este vorba în Sfânta Scriptură sau care prezintă vreo utilitate pentru guvernarea dumnezeiască și pentru scopul creației.

Cel care este Adevărul prim și Infailibilitatea absolută nu face preziceri la întâmplare sau în îndoială și, prin urmare, cunoaște cu cea mai mare limpezime și cu deplină certitudine ceea ce Îi place să ne vestească. Or, Dumnezeu a prezis în Scriptură evenimente de acest fel. David Îl întreabă pe Domnul pentru a ști dacă locuitorii din Cheila l-ar preda lui Saul în cazul în care ar rămâne la ei. Domnul răspunde: Da; și de aceea David a ieșit din Cheila. — Iată un fapt care trebuia să se producă dacă David ar fi rămas la Cheila, dar care nu s-a produs niciodată, pentru că nu s-a realizat condiția. Dumnezeu însă îl cunoștea, întrucât îl vestește solemn printr-un oracol.

Profetul Elisei îi poruncește regelui Ioas să lovească pământul cu sulița sa. După trei lovituri, regele se oprește; profetul îl mustră: „Dacă ai fi lovit de cinci, de șase sau de șapte ori, ai fi nimicit Siria." — Aici legătura este cu totul disparată; dar în știința dumnezeiască ea era

infailibilă: evenimentul prezis cu atâta siguranță de un profet în numele lui Dumnezeu s-ar fi produs cu certitudine dacă condiția ar fi existat.

Cartea Înțelepciunii vorbește despre un tânăr care a fost luat din această lume de teamă ca nu cumva răutatea să-i schimbe dispozițiile. Dumnezeu știa deci că o viață mai lungă ar fi devenit pentru acest suflet o pricină de cădere pe care a voit să o înlăture.

Domnul nostru mustră cetățile Palestinei pentru necredința și împietrirea lor: „Vai vouă, spune El, pentru că, dacă Tirul și Sidonul ar fi văzut minunile care se săvârșesc între voi, de mult ar fi făcut pocăință în sac și cenușă."

Omul-Dumnezeu, vorbind cu atâta tărie, cunoștea fără îndoială acest eveniment, care nu s-a produs și care s-ar fi produs dacă s-ar fi realizat condiția, adică propovăduirea Evangheliei însoțită de atâtea minuni.

Părinții au interpretat în acest sens textul deja citat din Cartea Înțelepciunii: Dumnezeu știa dinainte, spune Sfântul Grigore de Nyssa, ce ar fi făcut acel copil dacă ar fi ajuns la vârsta matură. — Sfântul Augustin predică sau presupune necontenit această preștiință și respinge în același timp concluziile false pe care pelagienii încercau să le tragă din ea cu privire la predestinație și la har.

Avem, în sfârșit, mărturia simțului catolic. Biserica și credincioșii evlavioși Îi cer lui Dumnezeu să le acorde anumite bunuri și să îndepărteze anumite rele, însă cu condiția ca toate acestea să fie de folos mântuirii. Aceasta înseamnă a mărturisi că Dumnezeu cunoaște cu certitudine că anumite lucruri ne-ar deveni vătămătoare dacă le-am avea la dispoziție.

Vom evita să intrăm aici în discutarea diferitelor sisteme teologice, pentru a rămâne la simpla expunere a doctrinei catolice.

VI. Preștiința dumnezeiască nu aduce nicio atingere libertății create

Scriptura, care ne-a propovăduit atât de hotărât dogma preștiinței infinite, ne asigură, pe de altă parte, că libertatea noastră rămâne neatinsă, că Creatorul ne lasă în mâna propriului nostru sfat și că, dacă făpturile se pierd, aceasta se întâmplă numai din vina lor: „Pierzarea ta vine de la tine, Israele, iar de la Mine vine ajutorul tău."

Biserica a făcut, la Conciliul de la Valence, această declarație foarte fermă și foarte limpede: „Deși Dumnezeu are preștiința tuturor lucrurilor, nimeni nu este osândit decât din pricina propriei sale fărădelegi: Dumnezeu prevede că, dacă cei buni vor face binele prin harul Său, cei răi nu vor face răul decât prin propria lor răutate."

Sfântul Augustin luminează această dogmă printr-o comparație vrednică de luat în seamă: amintirea infailibilă pe care o avem despre trecut nu aduce nicio atingere libertății actelor trecute; tot astfel, preștiința infailibilă a viitorului nu aduce nicio atingere libertății actelor viitoare.

Trebuie să ne amintim, într-adevăr, că, întrucât veșnicia cuprinde toate timpurile, Dumnezeu vede cele viitoare înaintea Sa așa cum noi vedem trecutul sau prezentul.

Mai mult, Dumnezeu prevede evenimentele așa cum vor fi și tocmai de aceea ele vor fi libere, fiindcă El a prevăzut și a voit ca ele să fie libere. „Departe de noi, spune Sfântul Augustin în același pasaj, departe de noi, pentru a ne salva libertatea, să negăm prestiința lui Dumnezeu, fiindcă tocmai prin ajutorul Său suntem sau vom fi liberi."

Se vede de aici deșertăciunea obiecției obișnuite: Dacă Dumnezeu a prevăzut că voi fi osândit, orice aș face, mă voi osândi; dacă a prevăzut că voi fi mântuit, orice aș face, voi ajunge la mântuire.

— Nu, nicidecum. Dumnezeu nu a prevăzut astfel lucrurile. El a prevăzut și a decretat că veți fi osândit dacă veți trăi și veți muri în păcat, că veți fi mântuit dacă veți trăi și veți muri în harul Său. Nu aveți, așadar, decât să vă îngrijiți de un singur lucru: să faceți binele, să vă păstrați în prietenia lui Dumnezeu.

Un alt sofism constă în a confunda infailibilitatea cu necesitatea și fatalitatea. Dacă Dumnezeu prevede că voi fi mântuit, mântuirea se va produce infailibil: consecința este necesară, fiindcă prestiința dumnezeiască nu poate fi supusă erorii; dar mântuirea mea nu este un lucru necesar sau fatal, ea nu se va realiza decât prin libera mea cooperare. Dacă îl văd pe Petru alergând, este vădit că nu poate fi așezat în același moment: consecința este necesară și totuși alergarea rămâne un act cu totul voluntar și liber.

Misterul, fără îndoială, va continua să planeze asupra noastră câtă vreme nu vom fi primiți la vederea intuitivă și beatifică.

Aici, pe pământ, nu cunoaștem **cum-ul** prestiinței infinite; dar ceea ce știm cu deplină certitudine este că Dumnezeu, să încheiem împreună cu Sfântul Augustin, cunoaște desăvârșit toate lucrurile înainte ca ele să existe.

Să reținem principiul deja enunțat, care slujește la dezlegarea dificultăților: Dumnezeu cunoaște viitorul așa cum noi cunoaștem prezentul și trecutul.

Vederea noastră asupra prezentului și amintirea noastră despre trecut nu schimbă natura lucrurilor. Tot astfel, cunoașterea viitorului în Dumnezeu nu nimicește întru nimic contingența celor viitoare.

CAPITOLUL VI
VOINȚA LUI DUMNEZEU

I. Voința se află în Dumnezeu în chip desăvârșit

Această afirmație este un adevăr de credință, afirmat neîncetat de Scriptură și definit în mod expres de Biserică.

În Vechiul Testament, Psalmii atribuie voinței dumnezeiești creația: tot ceea ce a voit, a făcut în cer și pe pământ; El a poruncit și toate au fost create; lucrările Sale sunt mari, potrivit voințelor Sale. Profeții preamăresc eficacitatea absolută a acestei voințe vrednice de adorare: „Sfatul Meu rămâne statornic și toate voințele Mele se vor împlini."

Domnul nostru, deosebind atât de limpede voința Sa omenească de voința dumnezeiască: „Facă-se voia Ta, iar nu a Mea", dovedește existența amândurora; Sfântul Pavel arată că voința lui Dumnezeu are

drept obiect sfințirea noastră, că ea este tainică, nepătrunsă, atotputernică, irezistibilă, bună, binefăcătoare, desăvârșită.

Conciliul Vatican mărturisește, împotriva ateilor, materialiștilor și panteiștilor, că Dumnezeu este infinit în inteligență, în voință și în toată desăvârșirea.

Această dogmă este în mod necesar legată de celelalte adevăruri fundamentale ale Credinței noastre. Treimea nu poate fi concepută fără o purcedere a Voinței și a Iubirii; creația este lucrarea unei voințe eficace nu mai puțin decât a unei inteligențe infinite; toate căile dumnezeiești privitoare la lume, la mântuire, la repararea neamului omenesc, la har și la slavă presupun o voință infinit de bună, care își iubește în chip gratuit creaturile.

În sfârșit, voința, desăvârșire atât de nobilă care însoțește inteligența la îngeri și la noi, nu poate lipsi Celui care Se numește Cel Inteligent și Cel Desăvârșit. De aceea Dumnezeu, spune Sfântul Irineu, gândește atunci când voiește și voiește atunci când gândește: El este gândire, voință și izvor al tuturor bunurilor.

II. Voința lui Dumnezeu este în chip suveran liberă față de tot ceea ce nu este El însuși

Este vădit că Dumnezeu voiește în mod necesar ființa Sa, viața Sa, fericirea Sa, într-un cuvânt, tot ceea ce este El însuși. Nu se poate

rămâne indiferent decât înaintea a ceea ce este limită, lipsă, imperfecțiune: a spune că Dumnezeu rămâne liber față de El însuși ar însemna a mărturisi că bunătatea Sa este mărginită și desăvârșirea Sa incompletă. Așadar, Dumnezeu Se cunoaște și Se voiește în mod necesar; El produce spontan și necesar Cuvântul Său și Iubirea Sa, dar nu în chip orb, deoarece această dublă lucrare este spirituală și conștientă.

Față de tot ceea ce nu este El însuși, voința Sa se bucură de acea suverană independență care este libertatea desăvârșită. Adevăr de credință, pe care nenumărate erori au încercat să-l întunece. Păgânii au crezut că Dumnezeu, legat de destin asemenea muritorilor, lucrează adeseori din necesitate; moniștii, panteiștii și imanențiștii, supunându-L pe Dumnezeu evoluției, atacă libertatea Sa nu mai puțin decât imuabilitatea Sa. Arnaud de Brescia, Abelard, Wiclef, Luther și Calvin nu știu să-L scutească pe Dumnezeu de fatalismul lor; unii filosofi raționaliști, precum Émile Saisset, Cousin și Robinet, pretind că Dumnezeu nu putea să nu creeze; Guenther și Hermès par să spună că Dumnezeu produce lumea aproape la fel de necesar precum Se iubește pe Sine însuși.

Scriptura ni-L arată pe Dumnezeu lucrând cu deplină libertate. În clipa creării omului, El Se sfătuiește în adâncurile înțelepciunii Sale veșnice și, în plinătatea independenței Sale, spune: „Să facem om după chipul și asemănarea Noastră." — Ceea ce a produs în cer și pe pământ a făcut pentru că a voit. — Nu în virtutea unei fatalități, ci pentru Sine însuși a creat toate lucrurile. — Tot astfel în ordinea supranaturală: dacă suflă harul în suflete, dacă împarte harismele, o face pentru că voiește și precum voiește.

Părinții au apărat această dogmă cu tărie. — Puterea lui Dumnezeu, spune Sfântul Teofil al Antiohiei, se arată prin aceea că El creează lucrurile din nimic și că le creează în deplină libertate. — Macarie, după ce explică faptul că Dumnezeu a creat lumea în chip cu totul liber, adaugă că omul este făcut după chipul lui Dumnezeu pentru că este liber asemenea Creatorului. — Dumnezeu are deplină independență în lucrare, observă Sfântul Epifanie, astfel încât săvârșește totdeauna ceea ce se cuvine dumnezeirii Sale. — A căuta de ce a creat Dumnezeu lumea, încheie Sfântul Augustin, înseamnă a căuta cauza voinței dumnezeiești. Or, nimic nu este mai presus decât voința lui Dumnezeu: ea nu are o cauză care să o determine. — Aceasta înseamnă că ea este suveran liberă și independentă, neavând altă lege decât legea, totdeauna înțeleaptă, a bunei Sale plăceri.

Numeroase sunt declarațiile Magisteriului suprem privitoare la libertatea lui Dumnezeu. Papa Inocențiu al III-lea proclamă că Dumnezeu putea să facă altfel decât a făcut. — Ioan al XXII-lea condamnă propoziția în care Eckart susține că Tatăl a produs universul așa cum Își naște Fiul. — Conciliul de la Florența crede și propovăduiește că Dumnezeu a creat lumea atunci când a voit și din pură bunătate. — Pius al IX-lea denunță teoriile lui Guenther contrare credinței catolice cu privire la libertatea lui Dumnezeu, care este lipsită de orice necesitate în producerea creaturilor. — Conciliul Vatican stabilește mai întâi, în capitolul **Despre Dumnezeu Creatorul**, principiul libertății dumnezeiești: Dumnezeu creează nu din necesitate sau lipsă, ci din bunătate, pentru a-Și manifesta desăvârșirile prin bunurile pe care le împărtășește creaturilor și, în plinătatea cunoașterii și libertății Sale, printr-un plan cu totul liber (**liberrimo consilio**); apoi canonul al cincilea atacă direct toate

erorile, fie pe cele ale panteiștilor și raționaliștilor, fie pe cele ale lui Guenther: anatema celui care ar spune că voința dumnezeiască nu este liberă de orice necesitate, ci că Dumnezeu creează lumea la fel de necesar precum Se iubește pe Sine însuși.

Sfântul Oficiu, la 14 decembrie 1887, condamnă a optsprezecea propoziție a lui Rosmini: iubirea prin care Dumnezeu Se iubește pe Sine în creaturi și care este rațiunea pentru care Se hotărăște să creeze constituie o necesitate morală care, în Ființa desăvârșită, își produce întotdeauna efectul. — Așadar, în Dumnezeu nu există nici necesitate morală, nici determinism fizic.

În sfârșit, Leon al XIII-lea afirmă și dovedește din nou această dogmă: Dumnezeu, care este infinit de desăvârșit, suveran inteligent și Bunătatea prin esență, este de asemenea suveran liber, deși nu poate voi în niciun chip răul păcatului, după cum nici fericiții din cer nu îl pot voi, datorită contemplării Binelui suprem.

Pentru a aprecia această doctrină și a răspunde obiecțiilor, trebuie amintite distincțiile pe care le-am făcut în privința imuabilității dumnezeiești: deși actul lui Dumnezeu este în sine infinit, necesar și veșnic, termenul său exterior nu este astfel: niciun obiect creat nu merită prin sine și în mod necesar să fie termenul voinței dumnezeiești, căci nici nu este atât de desăvârșit încât Dumnezeu să trebuiască să-l aleagă, nici atât de defectuos încât Dumnezeu să trebuiască în mod necesar să-l respingă. Din această parte, așadar, independența dumnezeiască rămâne desăvârșită și, dacă un anumit plan este ales, dacă un anumit efect există, aceasta se petrece fără nicio necesitate din partea Creatorului, în virtutea unei alegeri cu totul

libere, printr-un plan cu totul liber (**liberrimo consilio**), după cum ne-a spus deja Conciliul Vatican.

III. Voința lui Dumnezeu cu privire la mântuirea oamenilor

Două mari categorii de erori, cu totul opuse, au apărut în privința voinței mântuitoare. Potrivit pelagienilor, Dumnezeu voiește în mod egal și nediferențiat mântuirea tuturor oamenilor dacă oamenii înșiși o voiesc; iar aceștia pot ajunge la scop fără ajutorul harului; sau, dacă harul este necesar, după cum admiteau semipelagienii, ei se pot pregăti pentru el și îl pot merita prin eforturile lor naturale. La extrema opusă, predestinațienii și, mai târziu, unii conducători ai Reformei au îndrăznit să rostească această blasfemie: că Dumnezeu voiește mântuirea unora și osânda veșnică a celorlalți; janseniștii reînnoiesc această erezie cu anumite nuanțe: înainte de păcatul originar Dumnezeu voiește mântuirea tuturor oamenilor; după cădere, nu mai voiește decât mântuirea celor predestinați.

Va trebui să revenim asupra acestor erori când vom vorbi despre predestinație și despre har; să ne mulțumim aici să expunem doctrina catolică despre voința mântuitoare sau despre universalitatea Răscumpărării, căci este vădit că Dumnezeu voiește sincer mântuirea tuturor acelora pentru care L-a dat la moarte pe propriul Său Fiu.

1° Este de credință că Isus Cristos a murit și pentru alții decât numai pentru cei aleși. Papa Inocențiu al X-lea condamnă ca eretică a cincea propoziție a lui Jansenius, înțeleasă în sensul că Cristos ar fi murit și Și-ar fi vărsat sângele numai pentru cei predestinați. Textele Scripturii și ale Tradiției pe care le vom cita îndată dovedesc cel puțin această primă universalitate.

2° Este de credință, după cum admit în comun teologii, că Isus Cristos a murit pentru toți credincioșii. Este cu neputință să fie interpretată altfel afirmația categorică a Sfântului Pavel: El este Mântuitorul tuturor oamenilor și, în primul rând, al credincioșilor: Mântuitorul tuturor oamenilor, mai ales al credincioșilor (**Salvator omnium hominum, maxime fidelium**). Mai mult, toți credincioșii sunt obligați să creadă, ca articol de credință, cuvintele Simbolului: „Pentru noi și pentru mântuirea noastră S-a coborât din ceruri, S-a întrupat, a pătimit și a murit." Așadar, este de credință că Dumnezeu voiește mântuirea tuturor.

3° Este o doctrină cel puțin apropiată de credință că Isus Cristos a murit pentru toți adulții, chiar și necredincioși. Tocmai l-am auzit pe Sfântul Pavel spunându-ne că, dacă Cristos voiește în chip deosebit mântuirea credincioșilor, El este totuși Mântuitorul tuturor oamenilor: Mântuitorul tuturor oamenilor (**Salvator omnium hominum**). În altă parte, el recomandă să ne rugăm pentru toți oamenii, căci aceasta este plăcut înaintea Mântuitorului nostru Dumnezeu, care voiește ca toți oamenii să se mântuiască și să ajungă la cunoașterea adevărului. Căci este un singur Dumnezeu și un singur Mijlocitor între Dumnezeu și oameni, Cristos Isus, care S-a dat pe Sine Însuși răscumpărare pentru toți.

Toate particularitățile acestei argumentări a Apostolului stabilesc că voința mântuitoare are o întindere universală și fără restrângere. **1°** Trebuie să ne rugăm pentru toți, pentru că Dumnezeu voiește ca toți să fie mântuiți; **2°** pentru toți există unul și același Dumnezeu, unul și același Mijlocitor; **3°** El propune tuturor, prin cunoașterea adevărului, mijlocul de a ajunge la mântuire; **4°** Cristos a plătit pentru toți, iar această răscumpărare nemăsurată este El însuși.

Apostolul inculcă prin toată învățătura sa dogma voinței mântuitoare: Cristos a murit pentru toți cei care au păcătuit în Adam, iar harul Său are mai multă eficacitate și universalitate pentru bine decât a avut vina lui Adam pentru rău. — El a murit pentru toți, pentru ca cei ce trăiesc să nu mai trăiască pentru ei înșiși, ci pentru Acela care a murit pentru toți și a înviat.

Vechiul Testament propovăduise deja această mângâietoare doctrină. Cartea Înțelepciunii explică pe larg cât de mult îi iubește Dumnezeu pe toți oamenii și că are milă chiar și de păcătoșii împietriți și de idolatrii a căror răutate este învechită și pare incorigibilă.

Aceasta este interpretarea Părinților. — Dumnezeu voiește ca toți oamenii să fie mântuiți, spune Sfântul Grigore de Nyssa; iar dacă unii se pierd, nu voința lui Dumnezeu este cauza. — El voiește să-i aibă ai Săi, strigă Sfântul Ambrozie, pe toți cei pe care i-a creat. De aceea, o, omule, să nu fugi de Cristos și să nu te ascunzi de El! Și totuși El îi caută încă pe cei care se ascund. — Dumnezeu are grijă de toți oamenii, spune la rândul său Sfântul Prosper... Necredința trebuie să și-o atribuie lor înșiși, iar credința, harului lui Dumnezeu.

Cât despre declarațiile Bisericii, este de ajuns să citățm capitolul al treilea al Conciliului de la Quierzy, din anul 853: „Dumnezeul Atotputernic voiește ca toți oamenii, fără excepție, să fie mântuiți, deși, în fapt, nu toți se mântuiesc. Faptul că aceștia se mântuiesc este darul Mântuitorului; faptul că ceilalți pier este vina lor."

4° Este învățătura aproape unanimă a teologilor că Isus Cristos a murit chiar și pentru copiii lipsiți de uzul rațiunii care nu vor primi harul Botezului.

Am văzut că Mântuitorul Și-a dat sângele pentru toți cei care au murit în Adam, prin urmare, pentru copii ca și pentru adulți: ei sunt cuprinși în formula universală: Mântuitorul tuturor oamenilor (**Salvator omnium hominum**), și nimic nu îngăduie să fie excluși din ea.

Dumnezeu le-a pregătit și lor mijloacele mântuirii; iar dacă nu beneficiază de ele, aceasta ține de cauzele secunde, care nu au adus cooperarea indispensabilă.

Pe de altă parte, soarta veșnică a acestor copii nu este atât de jalnică precum au pretins janseniștii. Nu este o fabulă pelagiană, declară Pius al VI-lea, acel loc al limbului unde acești copii sunt scutiți de pedeapsa focului. — Mai mult, după Sfântul Toma, ei au despre Dumnezeu o cunoaștere și o iubire naturale, care sunt pentru ei izvorul unor adevărate bucurii: se vor putea bucura de El prin cunoaștere și iubire naturală (**De ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione**).

Neavând aici în vedere decât adevărurile Credinței catolice, nu vom intra în expunerea diferitelor sisteme de școală privitoare la voința lui Dumnezeu.

Oricare ar fi soluțiile particulare, este cert că voința dumnezeiască față de noi este suveran binefăcătoare și că:

A voi ceea ce voiește Dumnezeu este singura știință care ne pune în odihnă.

CAPITOLUL VII
PROVIDENȚA LUI DUMNEZEU

I. Noțiunea Providenței. Erorile

Considerațiile noastre precedente asupra științei și voinței lui Dumnezeu ne conduc la Providență, care le cuprinde pe amândouă.

Rolul Providenței este de a rândui creaturile către scopul care li se cuvine, prin mijloace potrivite acestui scop. Este important să nu confundăm două lucruri foarte diferite: planul ordinii sau rânduirea ființelor către scopul lor și executarea acestei ordini. Rânduirea aparține Providenței propriu-zise, executarea aparține Guvernării dumnezeiești; Providența este veșnică, pentru că Dumnezeu prevede și rânduiește din veșnicie ceea ce trebuie să se desfășoare în cursul veacurilor; Guvernarea nu se săvârșește decât în timp, după cum numai în timp există nenumăratele ființe pe care trebuie să le cârmuiască și să le miște.

Am spus că Providența presupune inteligența și voința: inteligența, care prevede, poartă de grijă și rânduiește; voința, căreia îi aparțin intenția scopului și alegerea mijloacelor.

Se deosebește Providența naturală, care privește scopul comun sau special al ființelor în ordinea naturii, de Providența supranaturală, care are drept obiect mântuirea creaturilor ridicate la ordinea harului și chemate la slavă.

Aici intervine o nouă subdiviziune: Providența supranaturală generală prevede și pregătește pentru toate creaturile raționale ajutoare suficiente pentru mântuire; Providența supranaturală specială asigură celor aleși haruri eficace, pentru a-i face să ajungă în chip infailibil la slava veșnică.

Această Providență cu totul deosebită se numește **Predestinație**.

Această dogmă, deși fundamentală, a întâmpinat numeroase blasfemii. Providența este negată de atei, panteiști, materialiști și de toți cei care învață imanentismul sau evoluționismul fatal și absolut în univers. Deiștii, care mărturisesc existența lui Dumnezeu, nu merg până la a recunoaște o Providență universală, coborând până la toate amănuntele: astfel raționaliștii noștri moderni, reînnoind vechea eroare a lui Cicero, pretind că, cel puțin, Providența lui Dumnezeu nu atinge actele libere ale omului. Teiștii, care cred în Providența naturală, neagă intervenția ei în ordinea supranaturală. În sfârșit, este o obiecție foarte veche și mereu actuală aceea că noțiunea Providenței ar fi incompatibilă cu problema răului.

II. Existența unei Providențe universale

Cărțile sfinte afirmă în mod expres că Dumnezeu a făcut toate lucrurile, cele mari și cele mici, și că poartă de grijă de toate în mod egal, deși Se ocupă în chip mai deosebit de creatura omenească. „Aruncați asupra Domnului toată grija voastră, căci El Însuși are grijă de voi." Textele Scripturii și ale Părinților pe care le-am folosit pentru a arăta cum știința lui Dumnezeu se întinde asupra a tot ceea ce există, asupra tuturor amănuntelor, asupra tuturor celor viitoare și chiar asupra futuribilelor, își păstrează aici întreaga valoare, căci ele stabilesc nu numai că Dumnezeu cunoaște totul, ci și că Se ocupă de toate și poartă de grijă de toate.

Fără a ne opri, așadar, asupra unor mărturii deja îndeajuns puse în lumină, ajungem direct la declarațiile Magisteriului bisericesc.

Mărturisirea de credință impusă valdenzilor, în 1208, obligă la credința că există un singur Dumnezeu, Tatăl, Fiul și Sfântul Duh, care guvernează și rânduiește toate lucrurile, corporale sau spirituale, văzute sau nevăzute.

Syllabusul lui Pius al IX-lea, din 8 decembrie 1864, condamnă această propoziție: „Trebuie negată orice acțiune a lui Dumnezeu asupra oamenilor și asupra lumii." — Contradictoria este, așadar, adevărată: Dumnezeu lucrează și asupra lumii materiale, și asupra creaturii libere.

Părinții Conciliului Vatican expun dogma în câteva cuvinte pline și viguroase: „Tot ceea ce Dumnezeu a creat, El guvernează și păzește prin Providența Sa, atingând toate lucrurile, după cum spune Scriptura, de la un capăt până la celălalt cu putere și rânduindu-le pe toate cu blândețe. Căci toate sunt descoperite și vădite înaintea ochilor Lui, după expresia Epistolei către Evrei, chiar și lucrurile viitoare care provin din acțiunea liberă a creaturilor."

În această formulă conciliară sunt condensate numeroase și importante adevăruri: **1°** există o Providență, Providența lui Dumnezeu (**Deus Providentia sua**); **2°** această Providență este universală, tot atât de vastă precum creația însăși, toate cele pe care le-a creat (**universa, quae condidit**); **3°** ea este imediată, căci poartă de toate o grijă desăvârșită, le păzește (**tuetur**); **4°** le guvernează, le mișcă, le conduce și le împinge către scopul lor, le guvernează (**gubernat**); **5°** cu putere, pentru că dispune toate lucrurile cu o certitudine infailibilă; cu blândețe, pentru că respectă natura și înclinațiile fiecărei ființe, fără a le constrânge, lucrând în adâncul substanței lor fără a le violenta resorturile, ca și cum ar lucra singure: cu putere și cu blândețe (**fortiter et suaviter**); **6°** această noțiune a Providenței decurge din ceea ce știm despre știința infinită a lui Dumnezeu: El are grijă de toate pentru că toate sunt prezente înaintea ochilor Săi: toate sunt goale și descoperite înaintea ochilor Lui (**omnia enim nuda et aperta sunt oculis ejus**); **7°** în sfârșit, se declară, împotriva raționaliștilor din toate timpurile, că Providența, asemenea științei lui Dumnezeu, se întinde chiar și asupra acțiunilor libere ale îngerilor și oamenilor: chiar și acelea care vor fi prin acțiunea liberă a creaturilor (**ea etiam quae libera creaturarum actione futura sunt**).

Pentru oricine a înțeles noțiunea adevăratului Dumnezeu, nu este cu putință să tăgăduiască Providența. De unde ar veni, așadar, ca ea să nu existe ori să nu coboare până la toate ființele, la toate împrejurările, la toate amănuntele? Fie din faptul că Dumnezeu nu cunoaște, fie din faptul că nu voiește să rânduiască ființele către un scop potrivit prin mijloace bine adaptate, fie din faptul că nu poate realiza planul odată conceput. Absurditatea fiecăreia dintre aceste ipoteze sare în ochi: este vădit că Acela care este Atotștiința și Înțelepciunea infinită vede destinul fiecărei ființe împreună cu toate combinațiile și toate mijloacele practice care pot conduce la el; El voiește această realizare, pentru că Bunătatea desăvârșită nu se poate dezinteresa de lucrarea mâinilor Sale: dacă dreptatea Sa nu-L obliga să creeze, clemența Sa Îi cere să poarte de grijă de ceea ce a făcut; în sfârșit, El este Atotputernicia care adaptează cu eficacitate mijloacele la scopuri și frânge sau îndepărtează toate piedicile potrivnice.

Da, într-un cuvânt, există o Providență universală, pentru că toate lucrurile sunt opera unei Iubiri infinite, slujită de o Știință și de o Putere la fel de infinite ca ea.

III. Providența și problema răului potrivit doctrinei catolice

Foarte cunoscută a fost la perși doctrina celor două principii opuse: unul bun, din care purcede tot ceea ce este bine, și altul rău, din care

derivă tot ceea ce este rău. Ea a fost reînnoită pe rând de gnostici, de manihei și de albigenzi.

Căpeteniile Reformei nu s-au rușinat să urce răul până la Dumnezeu ca la propriul său izvor. După Calvin, Dumnezeu nu numai că îngăduie răul, ci împinge către el, astfel încât devine autorul păcatului. Melanchthon susține, după Luther, că Dumnezeu este tot atât de mult autorul adulterului lui David, al cruzimii lui Saul și al trădării lui Iuda, cât este al convertirii lui Pavel.

Doctrina catolică poate fi redată prin următoarele concluzii:

1° Dumnezeu nu voiește în niciun chip răul moral, care este păcatul. — Sfânta Scriptură este plină de această învățătură, atât de puțin înțeleasă de politeiști. Dumnezeul nostru urăște nelegiuirea și pe cei care o săvârșesc; îl detestă pe nelegiuit și nelegiuirea lui; are în urâciune calea celui care săvârșește răul și îl iubește pe cel care urmează dreptatea; nu ispitește pe nimeni la rău.

Biserica a făcut dreptate teoriilor primejdioase nu mai puțin decât blasfemiilor ereziei. Papa Ioan al XXII-lea condamnă această propoziție a lui Eckart: „Omul bun trebuie să-și conformeze voința voinței dumnezeiești până într-atât încât să voiască tot ceea ce Dumnezeu voiește: fiindcă Dumnezeu voiește într-un anumit fel ca eu să fi săvârșit păcatul, eu nu aș voi să nu fi săvârșit păcatul; și aceasta este adevărata pocăință." — Trebuie reținută ca adevărată contradictoria: Dumnezeu nu voiește în niciun chip ca eu să fi săvârșit păcatul; eu aș voi să nu-l fi săvârșit. — Conciliul de la Trento definește: „Anatema celui care ar spune că nu stă în puterea omului să-și facă rele căile, ci că Dumnezeu lucrează în noi răul ca și binele,

nu numai într-un chip permisiv, ci în mod absolut și propriu-zis, astfel încât trădarea lui Iuda să nu fie mai puțin lucrarea Lui decât convertirea lui Pavel."

Acest adevăr este evident pentru rațiune ca și pentru credință. Răul moral este o îndepărtare de Dumnezeu, o răzvrătire împotriva măreției Sale: Dumnezeu nu poate nici voi, nici face ca El să fie ofensat sau ca cineva să se îndepărteze de El.

2° Dumnezeu ar putea împiedica răul, dar nu este dator să-l împiedice și îl poate îngădui.

Conciliul de la Soissons, din 1140, condamnă această propoziție a lui Abelard: „Că Dumnezeu nici nu trebuie, nici nu poate să împiedice răul."

El ar putea să-l împiedice, căci răul nu este un rival sau un egal al lui Dumnezeu, care să existe în mod necesar. Cum l-ar putea împiedica? Fie necreând ființele expuse păcatului sau capabile să păcătuiască; fie acordându-le ajutoare atât de îmbelșugate încât ar deveni, în fapt, impecabile, precum a fost Preasfânta Fecioară Maria; fie împărtășindu-le încă din primul lor moment vederea beatifică, care le-ar fixa pentru totdeauna în Binele suprem.

El nu este dator să-l împiedice. Creatura rațională, prin fire supusă greșelii, purtând un liber arbitru care prin sine este supus fluctuațiilor, nu poate deveni impecabilă decât în virtutea unui dar pur gratuit. Este vădit că Dumnezeu nu este în niciun chip dator să acorde ceea ce este gratuit și extraordinar și să producă fapturi impecabile. Ar însemna totuna cu a spune că pomana este datorată, că privilegiul se impune, că extraordinarul este planul normal. Dacă Dumnezeu ar trebui să

împiedice răul sub toate formele sale, ar fi obligat să nu creeze ființele a căror perversitate o prevede dinainte; și astfel răutatea creaturii ar limita puterea Creatorului și ar deveni o sfidare adusă suveranei Sale independențe.

3° Când Dumnezeu îngăduie răul, are întotdeauna rațiuni superioare pentru a-l îngădui.

Răul, păcatul, fiind o adevărată dezordine și lipsirea de un mare bine, Dumnezeu nu le poate îngădui pentru ele însele, ci numai pentru scopuri vrednice de El.

Aceste rațiuni superioare sunt mai întâi cele pe care tocmai le-am indicat: defectibilitatea liberului arbitru, independența Domnului, care nu trebuie să fie legată de răutatea și abuzurile creaturii; și, în plus, manifestarea atributelor lui Dumnezeu: a milostivirii și puterii Sale, care îl ridică pe păcătos din prăpastie și îl poartă până pe culmile sfințeniei; a dreptății Sale, care rămâne întotdeauna admirabilă chiar față de cei care au disprețuit bunătatea Sa; în sfârșit, pentru om, exercitarea anumitor virtuți: a pocăinței, care poate deveni cu atât mai eroică și mai sublimă cu cât decăderea a fost mai adâncă; a smereniei, învățată prin cădere; a recunoștinței, care se face mai intensă și mai vie pentru că iertarea a fost nemăsurată; etc.

4° Cât despre răul fizic al naturii, Dumnezeu îl voiește nu în mod direct, ci indirect, în vederea unui bine mai mare care trebuie să rezulte din el.

Prin el însuși, răul fizic, fiind o privare de realitate și de bine, nu intră în constituirea universului și, prin urmare, nu poate fi căutat sau voit pentru el însuși; dar, pe de altă parte, dacă anumite coruperi nu s-ar

produce, nu s-ar realiza în lume toate gradele ființei: dacă grâul ar rămâne fără să se descompună, n-am avea secerișul auriu; leul n-ar putea trăi dacă o viață inferioară nu i-ar fi sacrificată; decăderile toamnei și ale iernii pregătesc farmecul primăverii și bogățiile verii. Astfel, alternanțele morții și ale vieții în natură concură la acel efect de ansamblu care este perfecțiunea și frumusețea; de aici cuvântul Sfântului Toma: **Dacă toate relele ar fi împiedicate, multe bunuri ar lipsi universului** (*Si omnia mala impedirentur, multa bona deessent universo*).

Providența, care voiește această perfecțiune universală, scop al creației, voiește indirect aceste privări, aceste schimbări, care sunt un rău pentru o anumită natură particulară, dar nu în mod absolut, întrucât ele contribuie la realizarea idealului suprem, care este binele întregului.

5° Aceeași doctrină se aplică relelor fizice ale omenirii — durerilor, bolilor, calamităților, catastrofelor: Dumnezeu le voiește indirect, în vederea unui scop mai înalt.

Ne este adesea greu să înțelegem cum o anumită calamitate concură la un bine mai mare; dar suntem siguri că Dumnezeu știe în ce constau scopurile superioare ale universului și ale omenirii și cum trebuie ele dobândite. Știm de asemenea că omenirea, în starea sa prezentă, are o menire supranaturală, căreia îi sunt subordonate toate bunurile ordinii naturale. Calamitățile și catastrofele, departe de a fi un rău absolut, pot, sub cârmuirea Providenței, să contribuie la dobândirea acestui scop nemuritor: fie pentru că îi obligă pe oameni să-și deschidă ochii, să se gândească la acel Dumnezeu pe Care L-au uitat în vreme de prosperitate, să dorească acel supranatural pe care bunăstarea îi făcea

să-l neglijeze, să-și amintească de acea viață veșnică ce este unica lor menire; fie pentru că ne îngăduie să săvârșim în această lume o ispășire care ar fi mai cumplită în cealaltă și să înmulțim meritele pe care încercările le fac mai intense; fie, în sfârșit, pentru că ele au alte efecte tainice care scapă aici jos inteligenței noastre, dar despre care putem spune cu certitudine că purced dintr-o Iubire infinită. Înțelegem că Providența, infinit de înțeleaptă, infinit de puternică, infinit de bună, nu poate voi sau îngădui nimic care să nu poată fi întors spre bine.

În loc, așadar, de a murmura sau de a striga că Providența a dat faliment, așa cum au făcut niște blasfemiatori neștiutori cu prilejul unor catastrofe recente, creștinului îi place să mărturisească faptul că această adorabilă Providență face întotdeauna bine ceea ce face, că este întotdeauna iubitoare, chiar și atunci când pedepsește, și că, pentru toți cei care voiesc să-I răspundă prin puțină iubire, ea face ca toate lucrurile să conlucreze spre adevărata lor fericire: **celor ce iubesc pe Dumnezeu, toate le conlucrează spre bine** (*diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*).

CAPITOLUL VIII
PREDESTINAȚIA ȘI REPROBAREA

I. Noțiunea și existența Predestinației

Predestinația poate fi definită astfel: **actul de milostivire prin care, din veșnicie, Dumnezeu i-a iubit în mod gratuit, i-a ales în mod liber și i-a îndreptat cu eficacitate către fericirea supremă pe toți cei care trebuie să se mântuiască.** Termenii acestei definiții se înțeleg de la sine. Dacă orice har este o milostivire, trebuie privit ca suveran milostiv acel act dumnezeiesc care asigură încununarea veșnică a harului, binefacerea cea mai aleasă, slava...

Cei predestinați sunt aleși și, mai înainte de toate, iubiți, pentru că orice alegere presupune iubirea. Dumnezeu îi iubește, așadar, din veșnicie, cu o iubire care, nefiind provocată de creatura Sa, este cu totul gratuită din partea Lui; și, pentru că a ales-o, o îndreaptă cu

eficacitate către menirea ei, astfel încât alesul va ajunge în chip infailibil, deși prin libera sa cooperare, la ținta mântuirii.

Predestinația este mai mult decât Providența comună, mai mult chiar decât Providența supranaturală în general; ea este o Providență cu totul deosebită, care îi asigură alesului haruri eficace pentru timp și slava pentru veșnicie.

Toți catolicii admit, împotriva pelagienilor, existența unei Predestinații în Dumnezeu. Unii teologi din școala lui Molina, fără a pune la îndoială în practică Predestinația, au socotit că, în teorie, ea nu era absolut necesară și că aceleași efecte ar putea, la rigoare, să fie procurate de Providența generală. Ambrozie Catharin distinge două feluri de predestinați: pentru Fecioara Maria și pentru eroii sfințeniei, care sunt minunile ordinii supranaturale, ar fi fost necesară o Predestinație specială; însă pentru obștea celor aleși Predestinația nu ar fi absolut necesară.

Această opinie nu mai are apărători; alți teologi, dimpotrivă, declară, împreună cu Dominic Bañez, că nu se poate tăgădui necesitatea Predestinației dumnezeiești fără prejudiciu pentru credință.

Oricare ar fi soluția acestei chestiuni speculative privitoare la necesitatea absolută, existența de fapt a unei Predestinații este un adevăr de credință.

Avem, mai întâi, afirmațiile categorice ale Scripturii: **„Veniți, binecuvântații Tatălui Meu, moșteniți împărăția care v-a fost pregătită de la întemeierea lumii."** Dumnezeu a pregătit, așadar, din veșnicie, celor binecuvântați ai Săi, celor iubiți ai Săi, fericirea și slava; iar această pregătire este o alegere, o predestinație specială,

deoarece ea nu a fost acordată tuturor oamenilor și nici măcar tuturor creștinilor.

Sfântul Pavel este doctorul Predestinației: **„Pe cei pe care Dumnezeu i-a predestinat, pe aceia i-a și chemat; iar pe cei pe care i-a chemat, pe aceia i-a și îndreptățit; iar pe cei pe care i-a îndreptățit, pe aceia i-a și preamărit."** Apostolul atribuie actului tainic al lui Dumnezeu numit Predestinație trei mari efecte: chemarea la mântuire, îndreptățirea prin har și preamărirea în cer.

El revine în altă parte asupra acestei doctrine: **„Dumnezeu ne-a ales în Hristos, mai înainte de întemeierea lumii, ca să fim sfinți și fără prihană înaintea Lui în dragoste; ne-a predestinat spre înfiere, prin Isus Hristos, după bunul plac al voinței Sale, spre lauda slavei harului Său."**

Întreaga teologie a Predestinației este cuprinsă în acest text. Dumnezeu i-a ales pe cei iubiți ai Săi din veșnicie și, alegându-i, avea înainte un ideal, privea un model, pe Cel iubit prin excelență, Hristos Isus, a Cărui filiație naturală este modelul filiației noastre adoptive; ne-a ales gratuit, după bunul Său plac, și pentru ca fericirea noastră să devină slava Lui.

Câteva mărturii scurte ale Părinților ne învață despre tradiția catolică: „Această Predestinație pe care o apărăm potrivit Sfintelor Scripturi, spune Sfântul Augustin, nimeni nu o poate tăgădui fără eroare." — „Niciun catolic, adaugă Sfântul Prosper, nu neagă Predestinația dumnezeiască." — „Credeți cu tărie, conchide Sfântul Fulgentiu, că Dumnezeu, înainte de întemeierea lumii, i-a predestinat ca fii

adoptivi pe toți cei din care voiește să facă, prin bunătatea Sa gratuită, vase ale milostivirii."

Iată acum declarațiile Magisteriului bisericesc:

„Omul, spune Conciliul de la Quierzy, folosindu-se rău de liberul său arbitru, a păcătuit și a căzut: de aici această masă a pierzării întregului neam omenesc. Din această masă, Dumnezeu cel drept și bun i-a ales prin prestiința Sa pe aceia pe care, prin harul Său, i-a predestinat la viață și le-a predestinat viața veșnică." — Astfel, actul veșnic al lui Dumnezeu este o alegere; această alegere este gratuită, căci prin har alege Dumnezeu; această alegere îi predestinează pe cei aleși la viața veșnică și predestinează viața veșnică celor aleși.

Conciliul de la Valence învață asupra acestui subiect trei adevăruri principale: **1°** există o Predestinație a celor aleși la viață; **2°** această alegere este o milostivire care precedă faptele bune ale sfinților; **3°** prin Predestinație, Dumnezeu hotărăște din veșnicie ceea ce El Însuși va săvârși în timp prin milostivirea Sa gratuită.

Conciliul de la Trento face adesea apel la dogma Predestinației ca la un mister pe cât de nepătruns, pe atât de sigur. „Nimeni, câtă vreme se află în această viață muritoare, să nu aibă prezumția de a pătrunde misterul ascuns al Predestinației dumnezeiești, până într-atât încât să afirme în mod absolut că este dintre cei predestinați, ca și cum ar fi sigur că cel îndreptățit nu mai poate păcătui sau că, dacă păcătuiește, își poate făgădui cu certitudine pocăința. Fără o revelație specială, nimeni nu poate cunoaște pe aceia pe care Dumnezeu i-a ales." — „Anatema celui care ar spune că omul renăscut și îndreptățit este ținut să creadă că se află în numărul celor predestinați." — „Anatema celui

care ar spune că harul Predestinației nu este acordat decât celor predestinați și că ceilalți chemați sunt într-adevăr chemați, dar nu primesc harul, întrucât ar fi predestinați la rău prin puterea dumnezeiască."

Învățăturile conciliului se pot rezuma, așadar, astfel: **1°** Predestinația dumnezeiască este un adevăr de credință; **2°** ea este un mister nepătruns și nimeni în această lume nu poate, fără revelație, să știe cu certitudine infailibilă dacă este predestinat; **3°** pot exista adevărați drepți care nu sunt predestinați: aceste suflete primiseră în mod real harul sfințitor și, dacă l-au pierdut și nu au perseverat, aceasta s-a întâmplat numai din vina lor, iar nu pentru că Dumnezeu i-ar fi sortit răului.

Ce ne spune rațiunea teologică? Perfecțiunea Dumnezeului neschimbător, a Cărui știință infinită și cauzalitate universală coboară până la toate amănuntele, cere ca El să rânduiască și să stabilească din veșnicie ceea ce va săvârși în timp. Deoarece trebuie să realizeze într-o zi, prin harul Său, fericirea celor aleși, El a voit-o și a decretat-o din veșnicie, a destinat-o dinainte unora și altora și a hotărât în același timp mijloacele care le vor asigura cu eficacitate dobândirea ei. „A vedea acest scop și acest mijloc supranatural, a pregăti cu certitudine mijlocul pentru scop — aceasta numim Predestinație... În inteligența dumnezeiască este lucrarea unei înțelepciuni profunde; în voința dumnezeiască, lucrarea unei milostiviri infinite și cu totul gratuite."

II. Efectele Predestinației

Numim astfel tot ceea ce, în planul lui Dumnezeu și sub cârmuirea Sa, trebuie să conducă în fapt la slavă. Aceste efecte sunt de două feluri: unele sunt directe și imediate, celelalte indirecte.

Efectele directe sunt, prin ele însele, de ordin supranatural și trebuie să-l conducă pe om la termenul său final; sunt acelea pe care ni le-a arătat deja Apostolul Sfântul Pavel.

Mai întâi, **vocația**, care începe lucrarea vieții și fără de care nimic nu poate ajunge la capăt. Prin vocație înțelegem fie harurile lăuntrice care solicită inteligența și voința, fie ajutoarele exterioare — predicarea, bunele exemple și celelalte mijloace de care se folosește Providența pentru a aduce sufletele la mântuire. **„Pe cei pe care i-a predestinat, pe aceia i-a și chemat"** (*Quos praedestinavit hos et vocavit*).

În al doilea rând, **îndreptățirea**, care ne face fii și moștenitori ai lui Dumnezeu și le îngăduie adulților să merite răsplata ca pe un fel de cucerire. Îndreptățirea cuprinde harul sfințitor, care este adevărata noastră îndumnezeire; buna întrebuințare a harului, care este o lucrare aleasă în chestiunea mântuirii, după cum observă Sfântul Toma; perseverența finală, care încheie definitiv alergarea și care este numită de Conciliul de la Trento **marele dar** (*magnum donum*), darul prin excelență. **„Și pe cei pe care i-a chemat, pe aceia i-a și îndreptățit"** (*Et quos vocavit hos et justificavit*).

Prin efecte indirecte ale Predestinației se înțelege un ansamblu de fapte, împrejurări sau realități care, deși naturale, sunt rânduite de

Providență către supranatural și, în cele din urmă, către mântuire: astfel, sănătatea, bogățiile, prosperitatea, în măsura în care devin auxiliare ale virtuții și mijloace de a-L iubi pe Dumnezeu; boala, nenorocirile, necazurile de orice fel, în măsura în care sunt voite sau îngăduite de Dumnezeu ca prilej de răbdare și de merit, de pocăință mai generoasă, de caritate mai arzătoare etc., sunt efecte ale Predestinației și purced din Iubirea infinită.

Această doctrină, pe cât de frumoasă, pe atât de mângâietoare, nu este o invenție a teologilor; ea este cuprinsă în cuvântul atât de plin al Sfântului Pavel: **„Celor ce iubesc pe Dumnezeu, toate le conlucrează spre bine"** (*Diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*), și spre acel bine adevărat care este mântuirea.

III. Reprobarea: erorile și credința catolică

I se atribuie lui Lucidus, preot gal din secolul al V-lea, învățătura potrivit căreia oricine nu a fost ales pentru viața veșnică ar fi constrâns la rău. Oricare ar fi fost învățătura lui Lucidus, care de altfel s-a retractat, aceste erori au fost reluate în secolul al IX-lea de Gottschalk, monah al abației din Orbais, și au fost treptat condensate într-un sistem numit **predestinațianism**. Acest novator admitea o dublă predestinație: una a celor aleși la odihna slavei, alta a celor reprobați la moartea veșnică. Toți cei care nu ar fi fost aleși pentru bine ar fi constrânși la rău, după cum cei aleși ar face binele în mod fatal.

Wiclef, Ioan Hus și Ieronim din Praga reînnoiesc aceste blasfemii, care vor fi repetate încă de Luther și Calvin. Luther Îl face pe Dumnezeu răspunzător de păcat tot atât cât de merit. Doctrina lui Calvin este și mai aspră: oamenii, spune el, nu sunt creați într-o stare egală; căci Dumnezeu îi predestinează pe unii la viața veșnică, iar pe ceilalți la osânda veșnică.

Janseniștii pretind că, după căderea originară, Dumnezeu nu voiește sincer mântuirea tuturor oamenilor, că, Hristos nefiind mort decât pentru cei predestinați, ceilalți sunt părăsiți și sortiți pierzării.

Să opunem fără întârziere acestor teorii monstruoase învățăturile Bisericii Catolice.

Conciliul de la Orange declară: „Nu numai că nu credem că unii oameni sunt predestinați la rău prin puterea dumnezeiască, ci, dacă există spirite care voiesc să creadă un rău atât de mare, le aruncăm anatema cu indignare."

Conciliul de la Quierzy spune de asemenea: „Dumnezeu i-a cunoscut prin prestiința Sa pe cei care trebuie să se piardă, dar nu i-a predestinat să se piardă; și, pentru că este drept, El a predestinat o pedeapsă veșnică vinei lor."

Și mai explicit este Conciliul de la Valence: „Mărturisim cu tărie Predestinația celor aleși la viață și Predestinația celor nelegiuiți la moarte, dar cu această deosebire: în alegerea celor care trebuie să se mântuiască, milostivirea lui Dumnezeu precedă meritul, pe când în osândirea celor care se pierd, nemeritul precedă dreapta judecată a lui Dumnezeu. Prin Predestinație, Dumnezeu a decretat numai ceea ce El Însuși trebuie să săvârșească prin milostivirea Sa sau prin dreapta Sa

judecată. În ceea ce-i privește pe cei răi, Dumnezeu a prevăzut răutatea lor, pentru că ea vine de la ei înșiși; nu a predestinat-o, pentru că ea nu vine de la El; cât despre pedeapsa care urmează faptelor lor rele, a prevăzut-o și a predestinat-o, pentru că este drept și poartă asupra tuturor lucrurilor, după observația Sfântului Augustin, o sentință tot atât de irevocabilă pe cât de sigură este prestiința Sa... Împreună cu Conciliul de la Orange, aruncăm anatema oricui ar spune că unii oameni sunt predestinați la rău prin puterea dumnezeiască."

Trebuie amintite, în sfârșit, definițiile Conciliului de la Trento: păcatul nu vine de la Dumnezeu; oamenii înșiși sunt cei care își fac rele căile.

Doctrina catolică se reduce, așadar, la următoarele puncte:

1° Există o Reprobare pentru cei răi, adică o dreaptă judecată a lui Dumnezeu care, din veșnicie, hotărăște ca acești nevrednici să fie pedepsiți pentru greșelile lor. Scriptura nu folosește cuvântul *reprobare*, dar afirmă realitatea prin termeni echivalenți: îi numește pe cei reprobați **blestemați**: „Plecați de la Mine, blestemaților, în focul cel veșnic"; **fii ai pierzării**: „Pe cei pe care Mi i-ai dat i-am păzit și niciunul dintre ei n-a pierit, decât fiul pierzării"; **vase ale mâniei, pregătite pentru pierzare** (*Vasa irae apta in interitum*).

2° Reprobarea nu este un act care decretează păcatul, după cum Predestinația decretează binele, ci numai un act care pronunță pedeapsa pentru păcatele pe care oamenii le vor săvârși de la ei înșiși și prin propria lor răutate. Astfel, Domnul nostru, spunând

celor reprobați: „Plecați de la Mine, blestemaților, în focul cel veșnic”, își motivează sentința: „Am flămânzit și nu Mi-ați dat să mănânc” etc.

3° În Reprobare, Dumnezeu nu decretează pedeapsa decât după ce a prevăzut vina, pe când în Predestinație El hotărăște să dea cel puțin harul înainte de a fi prevăzut meritul.

4° În Predestinație, Dumnezeu hotărăște să-i ajute pe cei aleși să se mântuiască; în Reprobare, departe de a voi să-i ajute pe cei răi să se piardă, El consimte să le acorde toate ajutoarele necesare pentru împlinirea datoriei: Se îngrijește încă de ei prin Providența Sa comună și chiar prin Providența Sa supranaturală generală, astfel încât, dacă pier, aceasta nu se întâmplă pentru că le-ar fi fost cu neputință să fie buni, ci pentru că au refuzat să fie buni: „Și cei răi nu pier pentru că n-ar fi putut fi buni, ci pentru că n-au voit să fie buni” (*Nec ipsos malos ideo perire quia boni esse non potuerunt, sed quia boni esse noluerunt*).

IV. Gratuitatea Predestinației și dreptatea Reprobării: ceea ce este sigur și ceea ce se discută în mod liber

Pelagienii, care negau necesitatea harului, ruinau prin aceasta însăși temelia Predestinației, susținând că omul poate, fără intervenția gratuită a lui Dumnezeu, să ajungă la mântuire. Semipelagienii, deși

admiteau harul supranatural, pretindeau că putem, prin propriile noastre puteri, să ne procurăm începutul mântuirii și să ne pregătim pentru primul har: odată primită îndreptățirea, am avea drept la perseverența finală și, prin urmare, la slava care o încununează. Așadar, nu ar exista o Predestinație gratuită.

Toți catolicii sunt de acord asupra punctelor fundamentale:

1° Reprobarea este un act de dreptate desăvârșită, deoarece ea pronunță pedeapsa numai pentru a pedepsi vina și după prevederea acestei vine.

2° Slava, nefiind acordată decât celor care au făcut binele, este, într-un sens foarte adevărat, răsplata meritului și poate fi numită, după limbajul Sfântului Pavel, o cunună a dreptății.

3° Dar, pentru a merita slava, trebuie posedat harul, iar primul har fiind cu totul gratuit, urmează că Dumnezeu, încununând meritele noastre, încununează propriile Sale daruri. Aceasta este expresia pe care Papii și conciliile o repetă cu plăcere după Sfântul Augustin: „Atât de mare este bunătatea lui Dumnezeu, spune Papa Sfântul Celestin I, încât voiește ca darurile Sale să fie meritele noastre, cărora le va fi rezervată răsplata veșnică." — „Cununa este datorată faptelor noastre bune, dacă ele au loc, definește al doilea Conciliu de la Orange, dar harul, care nu este datorat, le precedă pentru ca ele să aibă loc."

4° Predestinația, luată în ansamblul ei, ca pregătire a tuturor bunurilor pentru mântuire, de la vocație până la glorificare, sau chiar numai ca chemare la har, este cu totul gratuită; căci este de

credință că nimeni nu se poate pregăti pentru har numai prin energiile sale proprii.

Ceea ce este discutat în mod liber între teologii catolici este această problemă: alegerea dumnezeiască prin care cei predestinați sunt chemați la slavă este ea cu totul gratuită sau este influențată de prevederea meritelor, în sensul că Dumnezeu îi alege pe anumiți oameni pentru slavă după ce a prevăzut că ei vor folosi bine harul?

Vom expune, în linii mari, principalele soluții.

Iată mai întâi soluția școlii tomiste: Dumnezeu voiește sincer mântuirea tuturor oamenilor și nu predestinează pe nimeni la păcat și la osândă; totuși, înainte de orice prevedere a meritelor omului, numai prin bunătatea Sa, îi alege pe unii și pe alții pentru slava veșnică și, în virtutea acestei alegeri, le pregătește ajutoare și haruri care îi vor face să ajungă în mod infailibil, dar prin cooperarea lor personală, la mântuire și la fericire: aceasta este Predestinația. De asemenea, înainte de orice prevedere a actelor omenești, El voiește să îngăduie ca alți oameni, prin propria lor vină, să nu ajungă la slavă și să se osândească. Dar chiar și acestora le pregătește toate harurile necesare pentru mântuire, astfel încât, dacă se pierd, aceasta nu se întâmplă din lipsă de har, ci din lipsă de bunăvoință: aceasta este **Reprobarea negativă**. Numai după ce a prevăzut că oamenii, abuzând de har și de liberul arbitru, se vor deda răului, hotărăște să-i pedepsească: **Reprobarea pozitivă**. În acest sistem se verifică desăvârșit cuvintele Conciliului de la Quierzy: „Faptul că unii oameni se mântuiesc este darul lui Dumnezeu; faptul că alții se pierd este vina lor."

Molinistii puri resping Reprobarea negativă și nu admit că alegerea celor predestinați este în toate privințele gratuită. Dumnezeu voiește în mod egal mântuirea tuturor oamenilor, deși nu acordă tuturor haruri egale. El prevede, prin știința Sa medie, că unii oameni vor coopera cu harul până la sfârșit, și din pricina acestei prevederi îi predestinează la slavă; prevede că alții vor face răul și pentru aceasta îi reprobează.

Congruiștii, împreună cu Suarez, Bellarmin etc., spun: Dumnezeu prevede că, dacă i-ar așeza pe anumiți oameni în anumite împrejurări favorabile — sau congruente, de unde și numele de congruism — ei ar coopera cu harul și s-ar mântui, și de aceea îi alege. Alegerea este gratuită în acest sens: Dumnezeu, independent de prevederea meritelor, îi predestinează la slavă și voiește să-i așeze pe anumiți subiecți în împrejurări favorabile; dar, pe de altă parte, gratuitatea nu este absolută, deoarece Dumnezeu știe, prin știința Sa medie și independent de decretul Său, că oamenii ar profita de harurile oferite.

În această expunere, în care ne menținem departe de orice polemică, nu este locul să întreprindem critica diferitelor sisteme.

Vom aminti numai că molinismul și congruismul sunt întru totul libere în Biserică și că, dacă tomismul are de partea sa misterul, are totodată și logica, aceea care proclamă independența absolută a lui Dumnezeu și gratuitatea alegerilor Sale: mister și logică, tomiștii nu se tem nici de unul, nici de cealaltă, convinși că logica duce la adevăr, iar misterul la Dumnezeu! În practică, creștinul nu trebuie să se preocupe de teoriile școlilor; mijlocul infailibil pentru el de a rezolva problema este să-L iubească pe Dumnezeu și să urmeze legea Sa, după îndemnul

Sfântului Petru: **„Siliți-vă, fraților, ca prin faptele voastre bune să faceți sigură chemarea și alegerea voastră."**

CAPITOLUL IX
RAPORTURILE LUI DUMNEZEU CU LUMEA

TEZA XXIV

„Aşadar, prin însăşi puritatea fiinţei Sale, Dumnezeu se deosebeşte de toate lucrurile finite. De aici urmează, mai întâi, că lumea nu a putut purcede de la Dumnezeu decât prin creaţie; apoi, că puterea creatoare, prin care este atinsă în primul rând şi prin sine fiinţa ca fiinţă, nu poate fi comunicată, nici măcar prin minune, vreunei naturi finite; în sfârşit, că niciun agent creat nu poate influenţa fiinţa vreunui efect decât prin mişcarea primită de la Cauza întâi."

(*Ipsa igitur puritate sui esse, a finitis omnibus rebus secernitur Deus. Inde infertur primo, mundum nonnisi per creationem a Deo procedere potuisse; deinde virtutem creativam, qua per se primo attingitur ens in quantum ens, nec miraculose ulli finitae naturae esse communicabilem; nullum denique creatum agens in esse cujuscumque effectus influere, nisi motione accepta a prima causa.*)

Teza de față cuprinde patru afirmații capitale: **1°** distincția dintre Dumnezeu și lume; **2°** originea lumii prin creație; **3°** incomunicabilitatea puterii creatoare; **4°** necesitatea mișcării dumnezeiești în toate operațiile creaturilor.

I. Dumnezeul personal

Principiul unei respingeri eficace și evidente a panteismului este deja stabilit: este însăși puritatea ființei dumnezeiești. Prin însuși faptul că Dumnezeu este Ființa subzistentă, El nu este decât perfecțiune, nelimitat și unic și, prin urmare, distinct de tot ceea ce implică limită și multiplicitate; dacă este Actul pur, El exclude orice amestec cu potența și, fiind în mod necesar transcendent, se deosebește de tot ceea ce este potențial, nedeterminat, supus schimbării. Prin urmare, sunt înlăturate toate formele panteismului: panteismul ființei vagi care se determină în genuri și specii; panteismul evoluționist, care Îl confundă pe Dumnezeu cu devenirea; panteismul emanatist, care reprezintă lumea ca pe o revărsare a substanței dumnezeiești. **Actul pur este personal.**

II. Originea lumii prin creație

Excluzând panteismul, teza noastră indică adevărata soluție privitoare la originea lumii. Diferitele ipoteze se reduc la acestea: sau lumea este distinctă de Dumnezeu, dar veșnică și neprodusă asemenea Lui; sau este Dumnezeu Însuși; sau este produsă de Dumnezeu, dar din substanța dumnezeiască; sau este produsă de Dumnezeu din nimic.

Prima ipoteză este deja respinsă de dovezile tomiste care au stabilit existența lui Dumnezeu; este suficient să amintim că mișcarea și pasivitatea pe care le constatăm în lume sunt demonstrația contingenței ei. Celebrul materialist Du Bois-Reymond a fost silit să facă această mărturisire: „Mișcarea nefiind esențială materiei, exigența cauzalității impune fie veșnicia mișcării — și atunci trebuie să renunțăm la a mai înțelege ceva, dificultate absolută pentru orice om cu mintea sănătoasă — fie un impuls supranatural, și atunci trebuie admis miracolul, dificultate disperantă pentru pozitivism."

Renan, după cum am observat deja, nu vede nici el vreo soluție: „Da, dacă mișcarea a existat din veșnicie, nu se înțelege cum lumea nu a atins repausul și perfecțiunea. Atingem aici antinomiile lui Kant, acele prăpăstii ale spiritului omenesc în care suntem aruncați de la o contradicție la alta." Mijlocul de a evita aceste contradicții și de a salva demnitatea rațiunii omenești este de a admite un Dumnezeu distinct de lume.

Argumentele noastre ne-au revelat deja un **Prim Motor nemișcat**, o **Cauză întâi**, o **Ființă necesară primă**, un **Suveran Desăvârșit**, o **Inteligență infinită**, care este Ființa subzistentă și a Cărei puritate transcendentă o ridică mai presus de întregul univers.

Dar, dacă lumea este distinctă de Dumnezeu și produsă de Dumnezeu, ea nu poate fi scoasă din Dumnezeu, după cum au pretins filosofii Indiei, budiștii, neoplatonicienii și gnosticii, precum și unii savanți ai zilelor noastre, după care „natura creată ar fi fiica lui Dumnezeu, întrucât ar proveni dintr-un germen desprins din Dumnezeu, iar acest Dumnezeu ar fi deopotrivă creator și tată, în sensul precis pe care îl atribuim acestui cuvânt".

Absurditatea teoriei este izbitoare. Sau este vorba de o emanație propriu-zis imanentă, prin care Dumnezeu devine toate lucrurile, și atunci avem evoluția indefinită, devenirea perpetuă în sânul substanței dumnezeiești, cu alte cuvinte, negarea adevăratului Dumnezeu personal. Sau este vorba de o emanație tranzitivă, prin care natura se desprinde din Dumnezeu ca un germen sau ca o parte din Dumnezeu, și atunci, dacă Dumnezeu se divide, El nu mai este Ființa subzistentă, Perfecțiunea infinită, Actul pur.

Nu se poate concepe nici ca Dumnezeu să scoată lumea din Sine Însuși, precum noi scoatem gândirea din spiritul nostru, căci inteligența noastră, producându-și gândirea, evoluează și trece de la potență la act; ceea ce repugnă în chip absolut puritații ființei dumnezeiești.

O logică riguroasă ne obligă, așadar, să conchidem că lumea este distinctă de Dumnezeu și produsă de Dumnezeu, nu scoasă din

Dumnezeu, nu scoasă dintr-un subiect preexistent și el însuși neprodus, ceea ce am demonstrat că este cu neputință, ci scoasă din nimic. **Creația este, așadar, singurul mod de a explica originea lumii**, precum conchide foarte just propoziția noastră: **„lumea nu a putut purcede de la Dumnezeu decât prin creație"** (*mundum non nisi per creationem a Deo procedere potuisse*).

Iar documentul nostru indică, după Sfântul Toma, adevărata noțiune a creației: **ea este producerea ființei ca ființă.**

În celelalte producții, vedem că ajunge la existență această ființă sau cutare ființă: apa dobândește un anumit mod, trecând în starea de gheață sau în starea de vapori; ea nu dobândește ființa ca ființă, fiindcă era deja ceva; sămânța, devenind plantă sau stejar uriaș, a devenit această ființă, nu ființa ca ființă, fiindcă era deja o putere care a evoluat. În creație, nimic nu exista înainte; tot ceea ce există ca realitate în subiect a fost produs: este ființa potrivit întregii substanțe, ființa ca ființă.

Oameni de știință de prim rang au dat mărturie despre dogma noastră a creației, spunând că Dumnezeu a dat ființă elementelor împreună cu toate proprietățile și toate calitățile lor. Iată ce scria Hirn: „Întregul ansamblu al universului nu poate fi explicat decât prin intervenția unei voințe libere, anterioare oricărui fenomen, capabilă nu numai, precum s-a spus adeseori, să poruncească elementelor — și omul le poruncește într-o anumită măsură —, ci capabilă să dea ființă acestor elemente împreună cu toate proprietățile și toate calitățile lor. Realitatea acestei intervenții ne apare ca un adevăr matematic. Afirmarea ei poate fi privită drept ultimul cuvânt al științei moderne pentru orice spirit drept și independent."

III. Incomunicabilitatea puterii creatoare

De aici decurge un alt corolar, pe care teza are grijă să-l indice: **puterea creatoare este incomunicabilă, chiar şi prin minune.**

Gnosticii şi maniheii, iar mai târziu albigenzii, şi-au închipuit că Dumnezeul suprem trebuie să rămână îndepărtat de lumea materială şi că a produs-o prin creatori intermediari, numiţi demiurgi.

Aceeaşi eroare este reluată de Avicenna şi de filosofii arabi.

Este de credinţă că Dumnezeu a creat toate lucrurile în mod nemijlocit, atât creaturile materiale, cât şi creaturile spirituale, după întreaga lor substanţă. Catolicii admit în mod obişnuit că, potrivit Providenţei ordinare a lui Dumnezeu, creatura nu poate crea în calitate de cauză principală. Totuşi, Durand socoteşte că Dumnezeu, prin atotputernicia Sa absolută, ar putea da unei creaturi puterea de a fi cauză principală în creaţie. Deşi această opinie este socotită probabilă de Arriaga, ea este combătută de ansamblul doctorilor. Imposibilitatea este vădită. Deoarece distanţa de la neant la fiinţă este infinită, pentru a o străbate este necesară o putere infinită. Or, puterea infinită repugnă în mod absolut creaturii, care este finită în substanţa şi în facultăţile sale. Puterea de a crea în calitate de cauză principală este, aşadar, absolut incomunicabilă.

Dar ar putea creatura să devină cel puțin cauza instrumentală a creației? Scolastici celebri, precum Petru Lombardul, Durand, Suarez și Vasquez, au socotit că da; însă majoritatea teologilor s-au alăturat opiniei Sfântului Toma, exprimată în teza de față. Iată, așadar, dovada hotărâtoare.

Instrumentul trebuie să exercite o acțiune pregătitoare, care să dispună pentru acțiunea cauzei principale; altminteri, am avea un mijloc inutil, iar nu un adevărat cooperător. Aici nu este posibilă nicio operație preliminară, deoarece în întregul efect nu există nici măcar o părticică de realitate care să nu fie scoasă din nimic; nu există loc pentru lucrarea creaturii. Nu numai că acțiunea instrumentului nu este anterioară celei a autorului principal, ci, dimpotrivă, efectul lui Dumnezeu Creator precedă orice activitate creată, căci este ființa însăși, ființa ca ființă, acest efect universal care le precedă pe toate celelalte și nu presupune niciunul.

Orice acțiune a creaturilor este accidentală și face să iasă dintr-un subiect dat tot ceea ce ea realizează. Accidentul, într-adevăr, este dependent atât în operația sa, cât și în existența sa. Precar și neputincios, are neîncetat nevoie de un suport pentru a se menține; îi trebuie, de asemenea, un fundament, o materie din care să scoată tot ceea ce produce și tot ceea ce ajută să fie produs. Lucrarea cauzelor secunde, chiar atunci când dă naștere unor capodopere menite să înfrunte veacurile, constă numai în a modifica, a îndruma și a înălța forțe și energii preexistente. Chiar invenția geniului, concepția cea mai sublimă a îngerului, chiar vederea și iubirea beatifice ies dintr-un subiect și se întemeiază pe o facultate. Da, orice acțiune creată este o modificare și o schimbare. Ea este deci în chip absolut incompatibilă

cu creația, care exclude orice idee de subiect preexistent, de mișcare, de evoluție.

Putem să ne asemănăm cu Dumnezeu prin natură și prin har; nu ne vom asemăna niciodată cu El prin puterea creatoare. Putem fi auxiliarii milostivirilor Sale și slujitorii puterii Sale sfințitoare; nu vom fi însă instrumentele creației, lucrarea Sa caracteristică. **Slavă, așadar, puterii infinite și incomunicabile a Creatorului!**

IV. Mișcarea dumnezeiască

Ultimul corolar al principiilor stabilite este **necesitatea mișcării dumnezeiești în toate operațiile creaturilor.**

Este o dogmă a religiei noastre că făptura are nevoie de influența continuă și nemijlocită a lui Dumnezeu pentru a fi menținută în existență: conservarea este prelungirea creației și, prin urmare, creatura, care nu și-a putut da singură ființa, nu și-o poate păstra nici măcar o singură clipă. Dumnezeu ne face, așadar, pomana perpetuă a existenței; El poartă toate lucrurile prin puterea Sa, precum spune Sfântul Pavel: **„purtând toate prin cuvântul puterii Sale"** (*portansque omnia verbo virtutis suae*), iar dacă Și-ar retrage pentru o clipă influxul conservator, toate ar cădea din nou în neant.

Dar aceasta nu este totul. Dumnezeu produce creatura, o conservă, îi dă facultăți sau puteri, care sunt principiile îndepărtate ale operației.

Natura astfel înzestrată nu este părăsită sieși; Dumnezeu intervine nemijlocit în fiecare dintre lucrările noastre.

Durand susținuse opinia că influxul lui Dumnezeu asupra cauzelor secunde, atunci când acestea operează, nu este nemijlocit și nu se deosebește de creație și de conservare; însă această opinie a fost cenzurată de alți teologi și, deși nu este eretică, este eronată și trebuie înlăturată din școlile catolice. Același lucru trebuie spus, și cu atât mai mult, despre sistemul raționalist potrivit căruia Dumnezeu, după ce a creat lumea, mai ales creaturile libere, le lasă propriilor lor inițiative.

Syllabus-ul lui Pius al IX-lea condamnă această propoziție: **„Trebuie negată orice acțiune a lui Dumnezeu asupra oamenilor și asupra lumii."**

Conciliul Vatican afirmă că Dumnezeu, după ce a creat lumea, o conservă prin Providența Sa și o guvernează, atingând toate lucrurile cu tărie, de la început până la sfârșit, și rânduindu-le pe toate cu suavitate.

Trei puncte sunt indicate aici pe scurt: **crearea tuturor lucrurilor** — „toate pe care le-a întemeiat" (*universa quae condidit*); **conservarea a tot ceea ce a fost creat** — „le păzește" (*tuetur*); **guvernarea**, care se exercită printr-o influență ce atinge toate lucrurile — „le guvernează, atingând..." (*gubernat, attingens...*).

Rațiunea ne spune că orice operație este o producere a ființei. Este vădit că, ori de câte ori acționăm, se produce ceva real, că ființa este produsă sub o formă sau alta. Trebuie deci să recunoaștem deopotrivă intervenția creaturii ca **pricină proximă**, care produce această ființă sau cutare ființă, ori ființa sub o formă particulară, și intervenția

Cauzei întâi, pentru a produce ființa ca ființă, care este efectul propriu lui Dumnezeu.

Iată de ce mărturisim, împotriva ocazionaliștilor, cauzalitatea reală a creaturilor și, împotriva raționaliștilor, influența actuală și nemijlocită a Primului Motor.

Pe de altă parte, Dumnezeu și creatura nu pot rămâne pe același plan; acțiunea cauzei secunde este față de acțiunea Cauzei întâi precum mișcarea mobilului față de acțiunea motorului. Or, spune Doctorul Îngeresc, mișcarea motorului precedă mișcarea mobilului printr-o prioritate de rațiune și de cauzalitate.

De aici, necesitatea unei **mișcări dumnezeiești prealabile** mișcării noastre, care trebuie numită **premișcare**. Și, întrucât determinarea noastră liberă și meritorie este producerea ființei celei mai alese, a realității celei mai desăvârșite, trebuie ca ea să fie cauzată de o determinare prealabilă din partea lui Dumnezeu, care va fi numită, pe bună dreptate, **predeterminare**.

Vom evita, în acest scurt comentariu, să intrăm în controversele de școală; să ne fie îngăduit să citățm frumoasele cuvinte ale lui Bossuet: „Acesta este sentimentul celor numiți tomiști; aceasta vor să spună cei mai pricepuți dintre ei prin acești termeni de premișcare și predeterminare fizică, care par atât de aspri unora, dar care, odată înțeleși, au un sens atât de bun."

Comentatorul recent al chestiunii 105, la care face aluzie teza de față, arată foarte bine că este necesară o aplicare specială pentru fiecare act și pentru fiecare alegere în particular; altminteri, „ar exista un agent

care, ca atare, nu s-ar afla sub acțiunea lui Dumnezeu, Primul Agent; ceea ce este cu neputință.

„Mai este oare nevoie să insistăm, după aceasta, pentru a arăta că **premișcarea**, fiind vorba de Primul Motor a Cărui acțiune este cerută și presupusă înaintea acțiunii motorului secund — și **premișcarea fizică**, fiind vorba de o mișcare care aplică agentul secund la acțiune — și chiar, în cazul voinței libere care se mișcă pe sine însăși spre a voi cutare bine determinat, **premișcarea fizică determinantă** sau **predeterminarea fizică**, fiind vorba de o mișcare care aplică voința la a voi cutare bine determinat, nu sunt decât doctrina cea mai curată a Sfântului Toma, chiar în acest articol și din punctul de vedere precis al acestui articol, unde tratează chestiunea în mod expres (*ex professo*)."

V. Concluzie

Am încheiat expunerea celor douăzeci și patru de teze tomiste. Este într-adevăr, precum am anunțat, un mic rezumat al întregii filosofii.

Încă de la început L-am aflat pe Dumnezeu în culmea ontologiei, ca **Act pur, infinit, unic**; încheiem cu **Dumnezeu, Primul Motor și Providență**, care ne-a creat, ne conservă, ne mișcă în actele noastre și care este, prin urmare, și **Scopul nostru ultim**, pe care trebuie să-L iubim fără măsură: **„Măsura iubirii lui Dumnezeu este a-L iubi fără măsură"** (*Modus diligendi Deum sine modo diligere*).

Adevărul de Veacuri este o editură dedicată publicării textelor doctrinare catolice provenite din Magisteriu și din tradiția preconciliară. Oferă lucrări recunoscute, cu respectarea surselor și a sensului original al textelor. Activitatea sa urmărește claritatea, fidelitatea și transmiterea învățăturii.

adevaruldeveacuri.ro